



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



K
iii
240

~~XXIX E~~ ~~La~~

~~VIII F~~



302353181Q

SACKLER LIBRARY
1, ST JOHN STREET
OXFORD
OX1 2LG

This book is due for return on or before the last date shown below.

18 JUN 2005



STUDIEN
ZUR
VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE
DER
GRIECHEN UND RÖMER.

VON
WILHELM HEINRICH ROSCHER.

I.
APOLLON UND MARS.

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1873.

APOLLON UND MARS.

VON

WILHELM HEINRICH ROSCHER,

DR. PHIL., OBERLEHRER AN DER FÜRSTEN- UND LANDESSCHULE
ZU ST. AFRA BEI MEISSEN.

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1873.



MEINEM THEUERN VATER

WILHELM ROSCHER,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG,

ZUGEEIGNET.



Uebersicht des Inhalts.

Vorbemerkungen. Vergleichende Mythologie der indogermannischen Völker im Allgemeinen und der Griechen und Römer im Besonderen S. 1 f. Vorläufige Uebersicht der Hauptresultate einer Vergleichung des Apollon und Mars. S. 5 f. Die Verschiedenheit der Hauptnamen darf an sich nicht als ein Beweis gegen ihre ursprüngliche Identität angeführt werden. S. 7 f. Identität des Mars und Quirinus. S. 7. Ares kein griechischer, sondern ein thrakischer Gott. S. 9 f. Verwandtschaft der mythischen oder pierischen Thraker mit den historischen. S. 10.

Cap. I. Apollon und Mars als Sonnengötter.

A. Apollon ein uralter Sonnengott aller griechischen Stämme. Seine Beinamen $\Lambda\upsilon\chi\alpha\iota\omicron\varsigma$, $\Lambda\upsilon\chi\iota\omicron\varsigma$, $\Lambda\upsilon\chi\eta\gamma\epsilon\eta\varsigma$, $\Phi\omicron\iota\beta\omicron\varsigma$, Ατλῆτης , Ἐπόψιος , Ἐδῖος und Ἐναυρος . S. 16—18.

B. Mars eine uralte Gottheit aller italischen Stämme. Seine Beinamen Leucetius und Loucetius. Etymologie von Mars = Glanzbringer. Bergks Deutung des Mars Candaeus. S. 18—19.

Cap. II. Apollon und Mars als Götter des Jahres, der Jahreszeiten und Monate.

A. Die älteste Zeiteintheilung der Griechen in Jahre, Jahreszeiten, Monate, sieben- und zehntägige Wochen, Ennaeteriden. Apollon als Jahrgott verehrt an dem böotischen Daphnephorienfeste. Apollinische Monate an der Spitze der griechischen Kalender. Apollons Beinamen Ὠρομέδων und Ὠρίτης . Apollon erscheint auf Bildwerken mit den Horen vereinigt. Die Anfangstage der Monate sind ihm geweiht (A. Νεομήνιος), ebenso die natürlichen Theilungspunkte der Monate, die siebenten, zwanzigsten und Vollmondstage (A. Ἐβδόμιος und Ἐβδομῆς). Ennaeterische Apollonfeste mit Sühngebräuchen zu Theben, Delphi und Knossos. S. 20—23.

B. Der Monat Martius steht an der Spitze des altitalischen Kalenders. Der Anfangstag des altrömischen Jahres wird durch ein Marsfest bezeichnet (dies natalis Martis). Die Zwölfzahl der Salier und Ancilien hängt wahrscheinlich mit dem alten Marskultus an den zwölf Kalenden zusammen. Das Marsfest an den Kalenden des Junius. Mamurius Veturius = Mars oder Martius annuus (vgl. auch S. 46, Anm. 93 und S. 49). Das Lustrum (Sühnfest) als Marsfest und die Zeit seiner Feier. S. 25—28.

Cap. III. Apollon und Mars als Götter der warmen Jahreszeit.

Alle Feste der beiden Götter fallen in die warme Jahreszeit von Anfang März bis Mitte Oktober, müssen in Frühlings-, Sommer- und Herbstfeste eingetheilt werden und gelten entweder dem wohlthätigen oder nachtheiligen Wirken des Sonnengottes. S. 28—30.

Cap. IV. Apollon und Mars als Frühlingsgötter.

A. Apollinische Frühlingsfeste, dem zurückgekehrten oder wiedergeborenen und die Dämonen des Winters bekämpfenden Sonnengotte geltend. Ἀποδημία und ἐπιδημία des Apollon. Rückkehr aus dem Lichtlande (Λυκία) oder von den Hyperboreern, gefeiert zu Delphi, Delos, Milet, Megara und in Böotien (Θεοφάνεια und Θειλούθια). Der Geburtstag Apollons beim Beginn des Frühlings, am 7. Bysios gefeiert. Die delische Feier. Die kuretischen Waffentänze mit ihren Gelagen am Geburtstage des Gottes zu Ortygia erinnern an die salische Feier des ersten März. (Hinsichtlich der Bedeutung derartiger Waffentänze im Kult des kretischen Zeus und des Dionysos vgl. S. 47, Anm. 94 und S. 77.) Kampf des Apollon mit Python und Tityos und dessen Zusammenhang mit der Geburt des Gottes. Beziehung dieses Kampfes auf die in vielen Mythen ausgesprochene Vernichtung der winterlichen Dämonen (Drachen und Riesen) durch den Sonnengott. Apollon Δελφίνιος eröffnet im Frühling die Seefahrt. S. 30—45.

B. Mars als Frühlingsgott mit Frühlingsfesten gefeiert. Der Marsius ihm als Frühlingsmonat geweiht. Vergleichung der Feier des ersten März als des dies natalis Martis mit dem delphischen Feste des 7. Bysios und dem Kuretenfeste zu Ortygia. Sie beruht wahrscheinlich auf dem mythischen Kampfe des Mars mit den Dämonen des Winters. Mimische Darstellung dieses Kampfes an den Iden des März. Mythische ἀποδημία und ἐπιδημία des Mars. Andere Frühlingsfeste des Gottes. S. 45—51.

Cap. V. Apollon und Mars als Götter der heißen Jahreszeit.

A. Die apollinischen Feste dieser Jahreszeit sind theils Sühn-, theils Erntefeste. A. Mommsens Charakteristik des griechischen Sommers.

Der Sommer und Herbst als die Zeit der durch Sonnengluth bewirkten Epidemien und der Ernte. Die Bedeutung der Thargelien, Delien, Hyakinthien, des Linosfestes und der Karneen. Apollon als Abwehrer (Ἀλεξίτακτος) der Mäuse, Fliegen und Heuschrecken. Die Pyanepsien ein herbstliches Erntefest. Apollon beschützt den Ackerbau, wehrt den Kornbrand ab und begünstigt die Viehzucht, daher ihm die Waldtriften geheiligt sind (Α. Νεπαῖος). Apollon als Sender der durch die Hitze des Sommers entstehenden Seuchen und als Abwehrer derselben. S. 51—64.

B. Beziehungen des Mars zur Ernte, Gesundheit und Krankheit von Menschen und Thieren, sowie zur Viehzucht. Die Ambarvalien. Mars als Abwehrer (Averruncus) der Seuchen und des Misswachses, namentlich des Kornbrandes. Vergleichung des Mars Silvanus als Gottes der Viehzucht mit Apollon Νεπαῖος. Das herbstliche Oktoberfest entspricht den apollinischen Pyanepsien. S. 64—68.

Cap. VI. Apollon und Mars als Orakelgötter.

Dem Spechtorakel des Mars zu Tiora Matiene entsprechen die Raben-orakel im apollinischen Kultus. S. 68—69.

Cap. VII. Apollon und Mars als Götter des Krieges.

A. Der Sonnengott Apollon als göttlicher Held und Ueberwinder der Winterdämonen (Drachen und Riesen). Apollons Beinamen Βοηδρόμιος, Βοαθόος und Ἐλελεύς. Der apollinische Schlachtgesang (Paeon). Kriegerische Gebräuche bei den Karneen. Α. Στρατάγιος. Kriegerische Auffassung des Gottes bei Homer. Waffenbeute ihm geweiht. Sonstige Beinamen des kriegerischen Apollon. Seine Bewaffnung mit Bogen, Helm, Lanze, Schwert und Doppelbeil. S. 70—74.

B. Mars als Kriegsgott. Sein Beiname Gradivus. Empfängt Kriegsbeute. Kuretische Waffentänze im Kultus des Mars und Apollon. Mars Salisubsilus = Α. Ὀρχηστῆς. S. 75—77.

Cap. VIII. Apollon und Mars als Patrooi und Archegetae von Stämmen und Städten.

A. Apollon, Stammvater der Ionier, Dorer, Dryoper und Lapithen, sowie Vater vieler Städtegründer. Merkwürdige Uebereinstimmung der Sagen von den Städtegründern Miletos und Kydon mit der Legende von Romulus. S. 78—80.

B. Mars-Quirinus als Patroos und Archegetes der Römer, Curensen und Mamertiner. S. 80—81.

Cap. IX. Apollon und Mars als Götter der Kolonisation.

A. Die ausziehenden Kolonisten dem Apollon geweiht. Die Beinamen Ἀγήτωρ, Ἀγητής, Οἰκιστής und Δαμαστιάς. Apollon führt die Kolonisten in der Gestalt eines ihm geheiligten Thieres. Benennung der Kolonien nach Apollon. Apollinisches ver sacrum. S. 82—84.

B. Das ver sacrum der Italiker. Benennung der Kolonisten und Kolonien nach dem führenden Gotte: Mamertini, Marrucini, Marai, Maruvium und Mamertium. Führung der Kolonisten durch heilige Thiere des Mars. S. 85—87.

Cap. X. Identische Symbole des Apollon und Mars.

Wolf, Habicht, Lorbeer. S. 88—91.

Schlussbemerkungen. S. 92—93.

Berichtigungen und Zusätze. S. 94.

Vorbemerkungen.

Unter denjenigen Disciplinen, welche der klassischen Philologie im weiteren Sinne angehören, ist wohl keine in den letzten Jahren weniger gefördert worden, als die Mythologie der Griechen und Römer. Während auf allen anderen Gebieten heutzutage der regste Eifer herrscht, der fast täglich eine Fülle von interessanten Problemen schafft und löst, ist nun schon seit einer Reihe von Jahren kein grösseres beachtenswerthes Werk, ja nicht einmal eine nennenswerthe Zahl kleinerer Monographien erschienen, worin ein der griechischen oder römischen Mythologie angehöriges Thema behandelt wäre, und wenn sich denn doch einmal eine solche an das Licht des Tages wagt, begegnet sie nur einem vornehmen Achselzucken oder wird gänzlich unbeachtet gelassen. Wie ganz anders stand es doch in dieser Hinsicht in den ersten Decennien unsers Jahrhunderts, als selbst die genialsten und tüchtigsten Vertreter der klassischen Philologie in unserem Vaterlande es nicht verschmähten, sich mit mythologischen Untersuchungen zu beschäftigen.

Dieser Misskredit, in welchen unläugbar gegenwärtig die Mythologie gerathen ist, erklärt sich theils aus der Beschaffenheit ihres Stoffes selbst, welcher eine wissenschaftliche Behandlung nicht gerade zu begünstigen scheint, theils aus der nachgerade fast allgemein herrschend gewordenen Ueberzeugung, dass die bisher angewandten Methoden entweder verkehrt oder unzureichend seien. Und in der That, mag man

auch die Verdienste von Männern wie Welcker, O. Müller, Creuzer, Preller noch so hoch anschlagen und zugeben, dass sie eine Fülle geistreicher und gewiss zum Theil auch richtiger Behauptungen aufgestellt und ein ungeheures Material gesammelt und geordnet haben, so ist doch auch anderseits nicht zu verkennen, dass sie auf die wichtigsten Fragen nach der ursprünglichsten Form und Entstehung der meisten Mythen und Göttergestalten entweder gar keine oder doch nur eine unsichere Antwort geben können, weil ihre Methode sie im Stiche lässt. Man sieht eben deutlich ein, dass man auf dem bisher betretenen Wege nicht recht weiter kommen kann, und wartet offenbar, ob sich nicht eine neue Bahn eröffnen werde, welche dem ersehnten Ziele näher führt. Dass diese Bahn bereits längst gefunden ist, und nur von den klassischen Philologen beschritten zu werden braucht, um neue ungeahnte Schätze zu heben, das zu zeigen ist der Zweck der folgenden Abhandlung, welche an einem deutlichen Beispiele lehren soll, dass eine Vergleichung der griechischen und römischen Mythologie zu ebenso sicheren Ergebnissen zu führen vermag, wie die sind, welche wir der Vergleichung der griechischen und lateinischen Grammatik verdanken.

Wohl Keinem, der die grossartigen Entdeckungen der modernen Linguistik auch nur oberflächlich kennt, wird es heutzutage einfallen, das wichtigste ihrer Resultate, den Nachweis der nahen Verwandtschaft und ursprünglichen Einheit der sogenannten indogermanischen Völker zu bezweifeln. Ein anderes ebenfalls höchst wichtiges und unzweifelhaftes Resultat war es, als sich auf Grund umfassender sprachlicher Untersuchungen herausstellte, dass innerhalb dieser indogermanischen Völkersippe gewisse geographisch benachbarte Nationen einander näher verwandt sind und dass man drei Völkergruppen anzunehmen hat, welche sich durch Theilung der ursprünglichen Völkereinheit bildeten und darauf von einander gesondert entwickelten. Diese Gruppen sind bekanntlich: erstens die sogenannte arische oder asiatische, bestehend aus

den Indern und Eranern, zweitens die südwestliche europäische, gebildet von den Griechen, Italern und Kelten, endlich die nördliche europäische, welcher die Slaven, Litauer und Germanen angehören ¹⁾. Doch die Verwandtschaft dieser Völker zeigt sich nicht nur bei einer Vergleichung und kritischen Behandlung ihrer Sprachen, sie tritt auch deutlich hervor auf anderen Gebieten des Völkerlebens, vor Allem auf denen der Kultur ²⁾ und Religion, indem sich auch hier mehrfach eine Uebereinstimmung von Sitten und Anschauungen kund gibt, die sich nur aus jener ursprünglichen Völkereinheit erklären lässt. So besitzen wir schon seit geraumer Zeit eine Anzahl von Schriften, deren Zweck es ist zu zeigen, dass sich bei den einzelnen indogermanischen Völkern eine reiche Fülle von gleichartigen religiösen Anschauungen und Kultgebräuchen aus jener ältesten Periode des indogermanischen Völkerlebens erhalten hat. Ich verweise in dieser Beziehung auf die werthvollen Untersuchungen von Kuhn in seiner Zeitschrift, namentlich auf seine epochemachende Monographie »die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks« (1859), auf Mannhardts bedeutendes Buch »germanische Mythen« (1858), worin nach meiner Ueberzeugung die Identität von Thunar und Indra auf das Schlagendste erwiesen wird ³⁾, auf die geistvollen Bemerkungen

1) Vgl. Schleicher, Compendium der vergl. Grammatik der indogerm. Sprachen. 2. Aufl. S. 5 f.

2) Vgl. das interessante Werk von Pictet, les origines Indo-Européennes ou les Aryas primitifs, Paris 1859—63, und die Bemerkungen von Mommsen, röm. Gesch. ⁵I, S. 15 ff.

3) Sie ergibt sich nicht etwa aus der Uebereinstimmung einzelner Züge in den Mythen beider Götter, sondern vielmehr aus der vollständigen Gleichheit ganzer Anschauungsgruppen nach Kern und Ausführung, mitunter bis in das feinere Detail hinein. »Als wesentlich ist das Zusammentreffen in folgenden Punkten hervorzuheben. Beide Götter, Thunar wie Indra, tragen den flammenden Feuerbart, beide führen den von Elben (resp. Ribhus) verfertigten Donnerhammer, der geworfen in ihre Hand zurückkehrt. Die Trinklust (der Durst auf das Himmelsgewässer) ist ihnen gemein. Wie Indra melkt Thunar die Wolkenkühe, von Elben und wildem Heer geleitet, stellt er die getödtete Wolkenkuh wieder her. Beide

kungen von Max Müller im zweiten Bande seiner Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache u. a. m. Wenn wir auch bei unbefangenen Urtheil nicht verkennen können, dass vielleicht manche der in den genannten Werken enthaltenen Behauptungen der Ergänzung und Berichtigung bedarf, wie das bei einer so jungen noth im Entstehen begriffenen Wissenschaft auch ganz begreiflich ist, so steht doch so viel unumstösslich fest, dass eine vergleichende Mythologie der indogermanischen Völker möglich und berechtigt ist, weil es ganze Reihen unter einander zusammenhängender Mythen oder Anschauungen gibt, die sich z. B. bei Indern und Germanen vorfinden. Wenn nun aber schon die Vergleichung verwandtschaftlich sich ferner stehender indogermanischer Völker brauchbare mythologische Resultate ergeben hat, wie viel mehr muss dies der Fall sein, wenn man die Mythen, Kulte und religiösen Anschauungen derjenigen Nationen genauer ins Auge fasst, welche, wie die griechische und römische, sprachlich eine sehr enge Verwandtschaft verrathen. Dieser nahe liegende und gewiss durchaus berechtigte Gedanke hat gleichwohl sonderbarerweise bis jetzt so gut wie gar keine Veranlassung gegeben, die griechische und römische Mythologie auf ihre innere Verwandtschaft hin einmal genauer anzusehen. Statt tiefer einzudringen und in der Weise, wie es namentlich Mannhardt gethan hat, die historische Identität gewisser Götter im Einzelnen nachzuweisen, hat man sich bis jetzt damit begnügt, nur auf die unmittelbar unter der Oberfläche liegenden Schätze hinzuweisen und die etymologisch feststehende Uebereinstimmung einzelner Götternamen wie Juppiter und

befreien Sonne, Mond und Wasserfrau aus der Gewalt himmlischer Dämonen, die sich bei Germanen und Indern identisch zeigen; und führen nach Besiegung derselben den Schatz des Sonnengoldes wieder herauf.« Vgl. S. IX f. Alles dies wird Punkt für Punkt mit solcher Schärfe und Gelehrsamkeit erwiesen, dass ich Mannhardt's Buch bis jetzt für die bedeutendste Leistung nach Anlage und Methode auf dem Felde vergleichender Mythologie halte und dessen Lektüre allen Denen, welche sich für derartige Untersuchungen interessiren, nicht genug empfehlen kann.

Zeus, Juno und Dione, auch für die Mythologie im Allgemeinen anzuerkennen⁴⁾. Und doch wäre es gerade jetzt wohl an der Zeit, einmal diese überaus wichtigen Probleme in Angriff zu nehmen, seitdem es den Bemühungen Hartung's, Preller's u. A. gelungen ist, die nationale Selbständigkeit der italischen Religion, die man früher nur für eine Modifikation der griechischen gehalten hatte, zu erweisen und die ursprünglich italischen Mythen von den später damit vermischten griechischen zu sondern. Mit dieser principiellen Sonderung ist die wichtigste Vorbedingung einer vergleichenden gräco-italischen Mythologie erfüllt und jede eingehende methodische Forschung auf diesem bisher so gut wie gar nicht betretenen Gebiete dürfte ebenso wichtige Resultate ergeben, wie die sind, welche Preuner in seiner trefflichen, aber sonderbarerweise wenig beachteten Schrift *Hestia-Vesta* (1864) veröffentlicht hat. Indem ich mir diese und das vorhin erwähnte Buch von Mannhardt zum Muster nahm, versuchte ich in meinem vorliegenden Aufsätze über Apollon und Mars den Beweis der ursprünglichen Identität beider Götter auf Grund einer mehrfach bis ins Einzelne gehenden offenkundigen Uebereinstimmung ganzer Anschauungsgruppen und der damit zusammenhängenden Kultusgebräuche zu führen. Hiermit soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass alle gleichartigen Züge, die wir in den Mythen und Kulturn beider Götter finden, schon vor der Trennung der Griechen und Römer völlig entwickelt waren, nur die Gleichartigkeit der einfachsten Anschauungen, welche jenen Mythen und Kulturn zu Grunde liegen und sich an eine bestimmte Gottheit knüpften, glaube ich erwiesen zu haben. Als die Hauptpunkte, in welchen sich jene Uebereinstimmung zeigt, hebe ich folgende hervor. Beide Gottheiten,

4) Vgl. Mommsen, *röm. Gesch.* ⁵I, S. 18 u. 27. Preller, *röm. Myth.* ¹ S. 165, und die 1872 erschienene Schrift von Joh. Schmidt, »Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen«, wo S. 22 behauptet wird, dass nur *Ἑστία* - Vesta, *Διώνη* - Juno, *Ζήν* - Janus gräco-italische Gottheiten seien.

Mars sowohl wie Apollon, sind ursprünglich Sonnen-
götter und haben als solche identische Beinamen:
Λύκ-αιος, Λύκ-αιος, Λυκ-ηγενής = *Leuc-etius*, *Louc-etius*. Da
ferner der scheinbare Sonnenlauf die Ordnung des Jahres
bestimmt, so wurde der Beginn des Jahres mit einem
Feste gefeiert, das bei den Griechen dem Apollon, bei den
Römern dem Mars galt. Wahrscheinlich waren auch die An-
fangstage der Monate beiden Göttern geheiligt. Beide
werden vorzugsweise in der warmen Jahreszeit wirkend
gedacht, wesswegen ihre sämtlichen Feste nur
in diese Zeit fallen. Weiter galt der Frühling als
beiden Göttern geheiligt, ihr Geburtstag wurde beim
Beginn desselben festlich begangen. Im Sommer
dachte man sich beide entweder wohlwollend und seg-
nend, oder strafend und zürnend, und suchte sie dess-
halb mit Gebeten und Sühnopfern zu beschwichtigen. Alle
Krankheiten der warmen Jahreszeit, vor Allem die
Menschen und Thiere mordende Pest, welche man für die
Wirkung der Sonnenstrahlen hielt, allen Misswachs, wie
er namentlich aus dem ebenfalls auf die Sonne zurückgeführ-
ten Kornbrand (*robigo*, ἐρυσίη) hervorging, aber auch an-
derseits alle Segnungen durch gute Ernte und Ge-
sundheit schrieb man der Wirkung dieser Gottheiten zu
und verehrte sie demgemäss als ἀλεξίτατοι oder *averrunci*. Wie
Apollon so galt auch Mars als Orakelgott; die Beziehung
auf Kampf und Schlacht ist beiden gemein, sie werden
beide als bewaffnete Streiter gedacht. Wie Apollon in
mannichfachen Sagen griechischer Stämme und Städte als
πατῶος und ἀρχηγέτης erscheint, so auch Mars-Quirinus in
den Sagen von der Gründung Roms und Cures. Dieselbe Sage,
welche vom Romulus, dem Sohne des Mars, handelt, lässt
sich auch in allen wesentlichen Zügen bei Miletos und Ky-
don, den Gründern von Milet und Kydonia und Söhnen des
Apollon, nachweisen. Apollon und Mars führen oder be-
schützen gleicherweise die wandernden Kolonistenschaa-

ren, die eigenthümliche damit zusammenhängende Sitte des *ver sacrum* findet sich auch im Kulte des Apollon. Endlich haben Apollon und Mars identische Symbole: den Wolf, den Habicht und den Lorbeer.

Bei dieser, wie ich glaube, in die Augen springenden Uebereinstimmung aller wesentlichen in den Kulturen und Mythen des Mars und Apollon vorkommenden Anschauungen wird Niemand, denke ich, an dem Mangel eines etymologisch identischen Hauptnamens beider Götter einen Anstoss nehmen. Hat doch schon die frühere mythologische Forschung mehrfach zugegeben, dass verschieden benannte Götter ursprünglich identisch sein können, wenn nur ihre Kulte und die sich an diese anknüpfenden Anschauungen und Mythen identisch sind. Ich erinnere in dieser Beziehung an die von Allen zugestandene Identität der Artemis und Hekate, des römischen Mars und des sabinischen Quirinus⁵⁾, ein Beispiel, das dem Bereiche meiner vorliegenden Untersuchung entnommen ist und deutlich zeigt, wie zwei durchaus wesensgleiche, aber ursprünglich verschiedenen Stämmen angehörende Gottheiten, obwohl einer Wurzel entsprossen, doch verschiedene Namen führen können⁶⁾.

5) Vgl. Preller, röm. Myth. I 326 f., Mommsen, röm. Gesch. I, 54, Schwenck, Mythol. der Römer 91.

6) Da diese Annahme für uns von grosser Wichtigkeit ist, so will ich hier die wesentlichsten Gründe, auf welche sie sich stützt, in aller Kürze anführen.

Die Gleichartigkeit der beiden Götter war so gross, dass schon die Alten nach Dion. Hal. I, 48 den Quirinus und Mars nicht zu unterscheiden vermochten. Quirinus war einerseits ein entschiedener Kriegsgott wie Mars und wurde als solcher ebenfalls bewaffnet gedacht (Preller, röm. Myth. I 329, Anm. 3 und 4) und von einem Kollegium der Salier verehrt (Preller 314, Anm. 4), anderseits galt auch er als ein Schirmer des Ackerbaus und Wehrer des Kornbrandes (Preller 328, Anm. 1), daher der flamen Quirinalis das jährliche Opfer des Robigus darzubringen und die Feier der Consualia zu besorgen hatte. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass er in der Gründungslegende von Cures genau dieselbe Rolle spielt wie Mars in der Romulussage (Preller 639), woraus folgt, dass beide Götter

Mit Recht sagt daher Welcker, Götterl. I, 47: »Es ist eine bedenkliche Voraussetzung, dass die einfachsten Ideen, in Bild und Person überall gefasst als dieselben oder nahverwandt, darum auch mit denselben gleichlautenden Worten bezeichnet sein müssten. Die Götter treffen ursprünglich mit Naturanschauungen zusammen und für diese vor Allem findet sehr häufig jedes Volk [und jeder Stamm] seine eigenen Ausdrücke. Die Grundvorstellungen können daher unter mehreren Völkern [und Stämmen] dieselben und dennoch in den selbständig entwickelten Sprachen [oder Dialekten] die Götter verschieden benannt sein. Der schöpferische Geist eines Volksstammes zeigt sich in einer früheren Periode gerade in der Bildung der Namen aus eigenem Gedankenstoff und nach eigener Phantasie. Dass die Griechen in der selbständigen Erfindung derselben bis zu den Göttern hinauf gestiegen sind, lässt sich schon aus den vielen bedeutsamen Beinamen vermuthen, die sich den eigentlichen Götternamen auf die eine oder die andere Art eng anschliessen und deren rein griechischer Ursprung offenbar ist, wie Tritogeneia, Glaukopis, Argeiphontes, von ebenso bestimmtem Sinn als die einfacheren Ennosigaeos, Gaeochoi.«

Wie leicht überhaupt eine verschiedene Benennung ursprünglich identischer Gottheiten die Folge einer Trennung und Sonderentwicklung von Stämmen sein kann, lehrt die Thatsache, dass dieselben Göttinnen bald Ἐρινός, bald Εὐμενίδες oder Ἀραί, zu Athen aber Σεμναί und zu Theben Πότνια genannt wurden, dass Πλούτων oder Ἄιδης zu Hermione Κλύμενος und Ἥβη zu Phlius Γανομήδα hiess u. s. w. Man denke ferner an Namen wie Κύπρις und Κυθήρεια neben Ἀφροδίτη, an Κόρη neben Περσεφόνη und Φερρέφαττα, an Φοῖβος neben Ἀπόλ-

als πατῆροι und ἀρχηγέται von Städten angesehen wurden. Endlich heisst nach Mommsen, röm. Gesch. ⁵ I 54 Anm. der Gott des Quirinal in den ältesten Inschriften geradezu Mars und wird erst später vorzugsweise Quirinus genannt. Quirinus scheint demnach ursprünglich nur ein Beiname des Mars gewesen zu sein.

λων u. a. m. Wir dürfen also auf Grund dieser Beobachtung entschieden behaupten, dass die etymologische Verschiedenheit der Namen allein keineswegs als ein Beweis gegen die historische Identität zweier Gottheiten gelten kann und dass auch da, wo die Namen verschieden sind, die Gleichartigkeit der dem Kultus und Mythos zur Basis dienenden Ideen dennoch zur Identificirung berechtigt.

Aber noch ein zweiter Einwand, der etwa gegen die ursprüngliche Identität des Apollon und Mars erhoben werden könnte, muss beseitigt werden, ehe ich zum Beweise derselben übergehen kann. Es würde sich derselbe gründen auf die allerdings nicht wegzuläugnende Thatsache, dass die Römer selbst ohne Ausnahme ihren Mars mit dem griechischen Ares identificirten. Da nemlich Mars in der späteren Zeit, welcher die Hauptmasse der uns erhaltenen Litteratur angehört, wesentlich nur als Kriegsgott erscheint, und die Beziehung auf Kampf und Schlacht im Kultus des Apollon damals schon sehr verdunkelt war, so lag es nahe, Mars für die italische Form des griechischen Kriegsgottes Ares zu halten. Das ist jedoch vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie aus betrachtet ein entschiedener Irrthum, welcher an die verkehrten Ableitungen gewisser lateinischer Wörter aus dem Griechischen erinnert. Denn man übersah dabei hauptsächlich, dass Mars in der ältesten Zeit keineswegs bloss Kriegsgott war, sondern noch eine Fülle von anderen Funktionen hatte, die dem Ares durchaus fehlen, während sie in dem Kultus des Apollon nachweislich vorhanden sind. Hierzu kommt noch der wichtige Umstand, dass Ares, wie auch mehrere neuere Mythologen annehmen ⁷⁾, höchst wahrscheinlich kein echtgriechischer, sondern vielmehr ein thrakischer Gott war, den die Hellenen ebenso wie den Kultus der Musen, des Dionysos, die Mythen vom Orpheus, Thamyras und den Aloidon von dem in Pierien

7) Vgl. Welcker, Götterl. I, 414. Gerhard, griech. Myth. § 348. H. D. Müller, Ares (Braunschweig 1848), 86.

am Olympos, am Helikon, in Attika, Euböa und Naxos sesshaften Stamme entlehnten, der, wie aus mehreren Thatsachen erhellt, mit den Bewohnern des eigentlichen Thrakiens verwandt war⁸⁾. Zunächst scheinen mir für die thrakische Abkunft des Ares mehrere Zeugnisse der Alten selbst zu sprechen,

8) Ich verweise hinsichtlich dieser Thraker hauptsächlich auf O. Müller, Orchomenos und die Minyer 379 f. Welcker, Götterl. I, 425 und 449. Petersen in der Encyclopädie von Ersch und Gruber Sect. I, Bd. 82, S. 114. Bursian, Geographie von Griechenland I, 158, 204, 261. Gewöhnlich hält man diese mythischen Thraker für einen griechischen Stamm und sondert sie streng von den historischen; dass sie jedoch denselben nahe standen, scheint mir hervorzugehen:

1. aus der Tradition der Alten, welche sie, wie schon die gleiche Benennung lehrt, für verwandte Stämme hielten, daher Strabon 329, 11 die Pierer mit den Päoniern, Edonen und Bisaltern zu den makedonischen Thrakern rechnet und 321 die Thraker des Tereus und Eumolpos Barbaren nennt, wie denn auch die griechischen Künstler Orpheus und Thamyris in der Tracht der historischen Thraker darzustellen pflegen (Müller-Wieseler, Denkmäler der alten Kunst I, 275^a. Bergk, griech. Literaturg. I, 403, Anm. 259). Paus. X, 30, 6 hebt an dem Bilde des Orpheus in der Lesche zu Delphi besonders hervor: Ἑλληνικὸν δὲ τὸ σχῆμα ἐστὶ τῷ Ὀρφεϊ, καὶ οὕτε ἡ ἐσθῆς οὕτε ἐπιθημὰ ἐστὶν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ Θρᾷκιον, woraus folgt, dass die Tracht des Orpheus gewöhnlich die thrakische war;

2. aus der Thatsache, dass sich die Mythen vom Orpheus zugleich in Pierien am Olympos, am Helikon und am Hebros fanden (Preller, gr. Myth. ² II, 487, Anm. 5. Lobeck, Aglaophamus 294);

3. aus der Uebereinstimmung mehrerer Namen, welche zugleich bei den mythischen und historischen Thrakern vorkommen, z. B. Τηρέας, König der daulischen Thraker, und Τήρης, Name einiger Könige der Odrysen, Ἰσμάρκος, Sohn des Eumolpos (Preller, gr. Myth. II, 150, 2) und Ἰσμάρκος oder Ἰσμάρδα, d. i. ein anderer Name der kikonischen Stadt Μαράνεια (Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen unter Ἰσμάρκος), Νῦσα, Flecken im thrakischen Böotien am Helikon (Strabon 405. Steph. Byz. unter Νῦσα), auf Naxos, wo nach Diod. V, 50 eine thrakische Einwanderung stattfand (Schol. Il. Z 133. Steph. Byz. a. O.), im eigentlichen Thrakien (Schol. Il. Z 133. Steph. Byz. und Hesych. unter Νῦσα) und auf Euboea (Steph. Byz. Sophocl. fragm. 235 Nauck). Hier sassen nach Aristoteles bei Strabon 445 thrakische Abanten.

4. Die Kulte des Ares und Dionysos scheinen ebenfalls beiden Stämmen gemeinsam gewesen zu sein: Herod. V, 7. Müller, Orchomenos 382 f. Lobeck, Aglaoph. 289 f. Auch Bergk, griech. Literaturg. I, 321 hält die mythischen Thraker für ein nichtgriechisches, den Phrygern verwandtes Volk.

welche den Wohnsitz und die Kultstätten desselben ausdrücklich nach Thrakien verlegen. So vor allen Homer, der ihn II. N 301 mit Phobos von Thrake (d. i. nach dem Scholiasten und Strabon 330 das pierische Thrakien am Olympos) zu den Ephyrern oder Phlegyern (worunter nach Apollodoros bei dem Scholiasten zur angeführten Stelle der Ilias und Strabon 330 die Bewohner von Krannon und Gyrton zu verstehen sind) eilen lässt, während er Od. Θ 361 nach dem Abenteuer mit der Aphrodite umgekehrt nach Thrakien zurückgeht. Offenbar hat dies denselben Sinn, wie wenn es Od. N 362 von der genannten Göttin heisst, dass sie nach Paphos geeilt sei, wo sie einen Tempel und Altar hatte (ἐνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θούσεις); denn wie Nägelsbach, Homer. Theol. ² 18 bemerkt, denkt man bei den Wohnungen der Götter mehrfach an die Tempel, in denen ihr Kultus hauptsächlich blüht. Man braucht also keineswegs mit Preller, griech. Myth. I, 251 an dieser Stelle Thrakien symbolisch als ein mythisches Land des Winters und der rauhen Stürme zu fassen, zumal da sich die von ihm angenommene Beziehung des Ares auf Winter und Stürme durchaus nicht erweisen lässt. Ebenso wie Homer verlegen aber auch Sophokles ⁹⁾ und Kallimachos ¹⁰⁾ den Wohnsitz des Ares nach Thrakien, ersterer in die Gegend von Salmydessos, letzterer an den Haemos und das Pangaeongebirge. Ferner lässt sich für die thrakische Herkunft des Ares der beachtenswerthe Umstand anführen, dass an den wenigen Punkten, wo er verehrt wurde, thrakische Einflüsse nachweisbar oder doch wahrscheinlich sind. Als der älteste und bedeutendste Sitz dieses Kultus erscheint bekanntlich das böotische Theben, welches schon II. Δ 406 Ἄρσιον τεῖχος genannt wird und in dessen Nähe

9) Sophokl. Antig. 969: ἀπταὶ Βοσπόρται ἰδ' ὁ Θρηκῶν || Σαλμυδησσός, ἔν' ἀρχιπτόλις Ἄρης.

10) Kallim. hymn. in Del. 62 f.: δ μὲν πέδον ἡπείροιο || ἡμενος ὑψηλῆς κορυφῆς ἐπὶ Θρήικος Αἵμου || θούρος Ἄρης ἐφύλασσε σὺν ἔντεσι. ib. 133: ἀλλὰ οἱ Ἄρης || Παγγαίου προθέλυμνα καρήματα μέλλεν αἰέρας || ἐμβαλέειν δίνῃσιν κ. τ. λ.

sich die berühmte Ἀρεΐα κρήνη befand (Apollod. III, 4, 1. Paus. IX, 10, 5), wo Kadmos den Drachen, einen Sohn des Ares, erlegt haben sollte. Der Kultus dieses thebanischen Ares galt für uralt, daher Aeschylos Sept. 105 von einem Ἄρης παλαιχθων redet, und hängt wohl mit der Eroberung Thebens durch die Thraker zusammen, von welcher Ephoros bei Strabon ¹¹⁾ berichtet. Gemeint sind hier offenbar die Thraker am Parnassos und Helikon, von denen es bei Strabon 410 heisst: «εἴρηται δὲ ὅτι τὴν Βοιωτίαν ταύτην ἐπέκρησάν ποτε Θράκες βιασάμενοι τοὺς Βοιωτοὺς καὶ Πελασγοὶ καὶ ἄλλοι βάρβαροι ¹²⁾. Dieselben pierischen Thraker wanderten aber auch in Attika ein und sollen eine Zeit lang in der Gegend von Eleusis geherrscht haben, denn in Athen erzählte man ebenfalls von den Thrakern Tereus und Eumolpos (Thukyd. II, 15. Strab. 321. 383. Preller, gr. Myth. II, 152 f.), und es liegt die Vermuthung nahe, dass die attischen Kulte der Musen ¹³⁾, des Ares ¹⁴⁾ und des Dionysos, der nach Mommsen, Heortologie 19. 58. 78 erst allmählich in Athen Eingang fand und mehrfach den Kultus des Zeus und Apollon beeinträchtigte, auf den Einfluss dieser Thraker zurückzuführen sind. Von Athen aus scheint dann der Kult des Ares und der Musen nach Troizen gelangt zu

11) Strabon 401: ὡς δ' αὐτως ὑπὸ Θρακῶν καὶ Πελασγῶν ἐκπεσόντες [οἱ Θηβαῖοι] ἐν Θετταλίᾳ συνεστήσαντο τὴν ἀρχήν.

12) Vgl. auch Strabon 471: Πιερία γὰρ καὶ Ὀλυμπος καὶ Πίμπλα καὶ Λειβηθρον τὸ παλαιὸν ἦν Θράκεια χωρία καὶ ὄρη, νῦν δὲ ἔχουσι Μακεδόνες· τὸν τε Ἐλικῶνα καθιέρωσαν ταῖς Μούσαις οἱ τὴν Βοιωτίαν ἐποικησάντες, οἵπερ καὶ τὸ τῶν Λειβηθριάδων νυμφῶν ἄντρον καθιέρωσαν. Thuk. II, 29, 2: ὁ μὲν ἐν Δαυλίᾳ τῆς Φωκίδος νῦν καλουμένης γῆς ὁ Τηρεὺς ἦκει, τότε ὑπὸ Θρακῶν οἰκουμένης. Paus. IX, 29, 3: χρόνῳ δὲ ὕστερόν φασι Πίερον Μακεδόνα, ἀφ' οὗ καὶ Μακεδόσιν ὀνόμασται τὸ ὄρος, τοῦτον ἐλθόντα ἐς Θεσπιάς ἐννεά τε Μούσας καταστήσασθαι καὶ τὰ ὀνόματα τὰ νῦν μεταθέσθαι σφίσι.

13) Paus. I, 30, 2. 19, 5. Preller, gr. Myth. I, 380 f. Mit dem attischen Musenkult hängt offenbar die Sage von dem thrakischen Sänger Μουσαῖος, nach Philochoros bei dem Scholiasten zu Arist. ranæ 1033 Sohn des Eumolpos, zusammen, der in Athen begraben worden sein sollte (Paus. I, 25, 7).

14) Paus. I, 8, 4. Apollod. III, 14, 2.

sein ¹⁵⁾, da auch sonst die mythischen Genealogien und Götterdienste dieser Stadt eine nahe Verwandtschaft der früheren Einwohner mit den Athenern beweisen ¹⁶⁾. Wenn ferner von Areskulten zu Hermione ¹⁷⁾ und an mehreren Punkten Lakoniens ¹⁸⁾ die Rede ist, so lassen sich dieselben ebenfalls durch indirekte Einflüsse der Thraker am Parnassos (Strabon 401) und Helikon erklären, denn zu Hermione sassen barbarische Dryoper vom Parnassos (Strabon 321. Müller, Dorier I, 41, 4) und in Lakonien wanderten zugleich mit den Doriern thebanische Aegiden ein (Dorier II, 77. Orchomenos 329 f.). Von Lakonien aus mag dann der Areskult nach dem frühzeitig dorisirten Tegea gekommen sein (Paus. VIII, 48, 4. Dorier I, 250 f.).

Endlich müssen wir noch auf mehrere genealogische Mythen hinweisen, in denen Ares deutlich als ein thrakischer Gott erscheint. So heissen Paeon, der Eponymos der thrakischen Paeoner (Steph. Byz. unter Βιτρονία), Diomedes, der König der Bistoner (Apollod. II, 5, 8), Tereus, der König von Daulis (Apollod. III, 14, 8), Ismaros, der Eponymos von Μαρόνεια oder Ἰσμάρα (Etym. M. 477, 1), Bithys, der Stammvater der Bithyner (Steph. Byz. unter Βιθύαι) ¹⁹⁾, Kyknos, welchen Herakles am Echedo-

15) Ueber den Areskult zu Troizen vgl. Paus. II, 32, 9: πρὸ δὲ τοῦ χαλρίου τούτου ναός ἐστίν Ἄρεως, Θησέως καὶ ἐνταῦθα Ἀμαζόνες μάχῃ κρατήσαντος. αὗται δ' ἂν εἴησαν τῶν ἐν τῇ Ἀττικῇ πρὸς Θησέα καὶ Ἀθηναίους ἀγωνισαμένων. Die Sage von dem Amazonenkampfe des Theseus war also zugleich attisch und troizenisch. Von Troizen stammt wiederum der Aresdienst zu Halikarnassos (Müller, Dorier I, 104). Der Musenkult zu Troizen sollte von Ardalos eingeführt sein (Paus. II, 31, 3).

16) Müller, Dorier I, 82. 228. 403. Bursian, Geogr. von Griechenland II, 89.

17) Paus. II, 35, 9.

18) Gemeint sind die Kulte zu Sparta (Paus. III, 15, 7), Therapne (Paus. III, 14, 9. 19, 7. 20, 2) und Geronthrä (Paus. III, 22, 6).

19) Einen Monat Ἄρεος in Bithynien führt Hermann, griech. Monatskunde 47 und 87 an. Eine Insel bei Kerasus hiess Ἄρεος νῆσος oder Ἀρητιάς (Apollon. Rh. II, 1034. Arrianos peripl. 16, 4). Die Bithyner waren nach Strabon 295 ein thrakischer Stamm.

ros in Makedonien bekämpft (Apollod. II, 5, 11), Söhne des Ares. Eine Ebene Thrakiens nennen Polybios XIII, 10 und Steph. Byz. Ἀρεῖον πεδῖον. Auch der Umstand, dass Ares in der Aloidensage erscheint (Il. E 385 f.), welche am Olympos, Helikon und auf Naxos heimisch war und entschieden thrakischen Ursprungs ist (Preller, gr. Myth. I, 79. Müller, Orchomenos 387), darf hier nicht übergangen werden.

Muss also schon aus diesen Gründen die Berechtigung der Alten, den italischen Mars mit Ares zu identificiren, uns, wenn wir italische und griechische Götter oder Mythen vergleichen wollen, als fraglich erscheinen, da Ares wohl kein echtgriechischer, sondern ein thrakischer Gott war, so werden wir in dieser Ansicht noch mehr bestärkt werden, wenn wir aus den sonstigen Mythen und namentlich aus den homerischen Beinamen des Ares²⁰⁾ ersehen, dass derselbe den Griechen nur als eine Personifikation des wilden Kämpfens und Mordens, nicht aber als ein allgemein anerkannter Nationalgott galt, was bei Mars entschieden nicht der Fall ist. Schon bei Homer bedeutet Ares nicht selten einfach den Krieg (Il. Γ 132), daher ἀρητάρτοι und ἀρητάρταμοι einfach die im Kampfe Gefallenen heissen, und Ἄρεος im Sinne von kriegerisch Attribut des Zeus (Paus. V, 14, 6. Plut. Pyrrh. 5) und der Athene werden kann (Paus. I, 28, 5. C. I. G. 4393). Endlich sind auch die als Begleiter des Ares auftretenden mythischen Gestalten wie Ἔρις, Δεῖμος, Φόβος und Κυδοιμός nichts als reine Personifikationen abstrakter Begriffe. Während sich im Kultus des Mars eine Menge von Anschauungen finden, die noch deutlich auf seine ursprüngliche Naturbedeutung hinweisen, ist diese bei Ares schon in alter Zeit völlig verdunkelt worden und der Gott hat nur da Kultstätten gefunden, wohin direkt oder indirekt thrakische Einflüsse reichten. Wir dürfen aus alledem wohl mit Welcker, Götterl. I, 414 f. schliessen, »dass Ares einem Volksstamme angehört haben muss, der zwar in

20) Preller, gr. Myth. I, 253. Welcker, Götterl. I, 421.

sehr früher Zeit mit dem griechischen in Berührung gekommen, aber früh durch dessen eigene Götter unterdrückt worden war. — Wie die in Böotien, Attika und weiterhin eingedrungenen Thraker selbst in den spätern Bewohnern untergingen, sank mit ihnen ihr Gott und konnte nicht unter die grossen Nationalgottheiten der Hellenen eingehn; es blieb sein Andenken und durch die Poesie befestigte er sich als der Dämon des Krieges.«

Nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen gehen wir zur Vergleichung des Apollon und Mars über.

I.

Apollon und Mars als Sonnengötter.

A. Dass Apollon, dessen Kult seit den ältesten Zeiten bei allen griechischen Stämmen verbreitet war und folglich schon der Periode ihrer Einheit angehört, ursprünglich die Bedeutung eines Licht- und Sonnengottes hatte, darf als eine gegenwärtig allgemein feststehende Annahme bezeichnet werden²¹⁾. In der That lassen sich die meisten Züge des Gottes in Kultus und Mythos nur auf Grund dieser Anschauung erklären, wie auch aus den folgenden Untersuchungen klar hervorgehen wird. Ich begnüge mich hier mit einem Hinweis auf einige zum Theil sehr alte Beinamen des Apollon, welche etymologisch leicht zu verstehen sind und ihn als den Lichten, den Lichtgeborenen oder Glänzenden charakterisiren sollen. Die bekanntesten unter ihnen sind $\Lambda\acute{\upsilon}\chi\text{-}\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\Lambda\acute{\upsilon}\chi\text{-}\iota\omicron\varsigma$, $\Lambda\acute{\upsilon}\chi\text{-}\alpha\iota\omicron\varsigma$, $\Lambda\upsilon\chi\text{-}\eta\text{-}\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$, welche allgemein auf die bekannte Wurzel $\lambda\upsilon\chi$ leuchten (vgl. Curtius, Grundz. d. griech. Etym. ² 147) zurückgeführt werden²²⁾,

21) Vgl. Welcker, Götterl. I, 457 f. Preller, griech. Myth. I, 182. Lauer, System der griech. Myth. 253. Schwenck, Mythol. der Griechen 109 f. Buttmann, Mythologus II, 1 f. Gerhard, griech. Myth. § 308 u. s. w. Eine ziemlich erschöpfende Zusammenstellung der apollinischen Kultstätten findet man bei Gerhard § 297–307. Hinsichtlich der Feste vgl. Schömann, griech. Alterth. ² II, 431–43.

22) Vgl. Welcker, G. I, 476. Preller, gr. M. I, 195, Anm. 4. Lauer 257. K. O. Müller, Dorier ¹ I, 302 f. $\Lambda\upsilon\chi\eta\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ (II. Δ 101. 119) wird von den Alten gewöhnlich als der in Lykien Geborene gedeutet (vgl. schol. II. B 824, Etym. M. 767, 54. Hesych.), doch bemerken Heyne z. II. Δ 101,

und Φοῖβος, als dessen Wurzel φαῖ scheinen, leuchten anzu-
sehen ist (vgl. Curtius a. a. O. 581). Ausserdem gehört noch
hierher der Ἄ. Αἰγλήτης von Anaphe²³⁾, der Ἄ. Ἐπόψιος des He-
sychios, ein Beinamen, welcher auch bei Zeus vorkommt und
jedenfalls dem Ζεὺς Παντόπτης oder Ἥλιος Πανόπτης analog zu
erklären ist, endlich der Ἐώιος von Thynias und der Ἐναυρος
von Kreta²⁴⁾, welche beiden Namen offenbar den Gott der

Müller, Proleg. z. e. wissenschaftl. Mythol. 421. Welcker, G. I, 476 mit
Recht, dass diese Bedeutung eine Form Λυκίηνής voraussetzen würde.
Ἄ. Λύκιος oder Λύκειος hatte Kulte zu Argos (Paus. II, 19, 3. Soph. El. 6
und schol.), Sikyon (Paus. II, 9, 7) und Athen (Paus. I, 19, 3). In den
Tempellegenden dieser Kultstätten leitete man den Namen gewöhnlich von
λύκος Wolf ab, was jedoch nur ein etymologischer Mythos ist, wie
aus einem höchst charakteristischen Zuge des argivischen Kultus erhellt.
In dem Tempel zu Argos nämlich wurde ein ewiges Feuer unter-
halten, von dem man glaubte, dass es vom Himmel gefallen
sei (schol. zu Soph. El. 4. Paus. II, 19, 5. Preller, gr. M. I, 72, 3.
334, 1), ein Gebrauch, der sich auch in den Kulte des Ἄ. zu Kyrene (Kal-
lim. h. in Apoll. 83) und Delphi (Aesch. Choeph. 1037, Plut. Numa 9. de
ei 2) findet und jedenfalls mit Welcker, G. I, 480 auf den Licht- und Son-
nengott zu beziehen ist. Dass man die ursprüngliche Bedeutung der von
der Wurzel λυκ abzuleitenden Beinamen später vergass, erklärt sich einer-
seits aus dem Umstande, dass der Wolf dem Apollo geheiligt war, ander-
seits aus dem frühzeitigen Verluste eines von der Wurzel λυκ gebildeten
Substantivums in der Bedeutung von Licht. Ich verweise hinsichtlich sol-
cher oft schon früh entstandenen etymologischen Mythen auf die schönen
Bemerkungen von Max Müller, Vorles. 2 II, 392 f. Des Beinamens Λύκ-
ιος gedenkt nur Hesychios. Er erinnert an den arkadischen Ζεὺς Λύκ-
ιος, welcher deutlich dem römischen *Juppiter Luc-etius* (Preller, röm.
Myth. 1 166) entspricht und als Lichtgott verehrt wurde (Müller, Do-
rier I, 306. Welcker, G. I, 210 f. Lauer 203), daher ihn Achaeos frgm. 2,
Nauck S. 579 δατέροπος nennt, und an die Ἄρτεμις Λυκ-εῖα zu Trözen (Paus.
II, 31, 4), welcher man die *Diana Luc-ina* oder *Noctiluca* der Römer ver-
gleichen kann (Preller, r. M. 284).

23) Vgl. Strabo 484. Apollod. I, 7, 26. Apoll. Rh. IV, 1718, 1729.
Αἰγλήτης ist offenbar von αἰγλή Glanz abzuleiten und bedeutet den Glanz-
bringer.

24) Ἐναυρος hängt mit ἠώς (äolisch αὔως), αὔ-ρι-ον, *aurora* zusammen:
Curtius, Gr. 2 358. Vgl. auch ἐναύρω· πρωί. Κρήτες (Hesych.). In Betreff
des Apollonkultus auf Thynias ist es beachtenswerth, dass nach Arrian,
peripl. p. Eux. pag. 24, Anon. peripl. p. Eux. 6 und Plin. 6, 32 diese
Insel früher *Apollonia* hiess.

aufgehenden Sonne bezeichnen sollen. (Welcker, G. I, 469. Preller, gr. M. I, 192. Lauer 258. Gerhard § 308, 3^a).

B. Wie Apollon, so hatte auch Mars, »der älteste Hauptgott der italischen Bürgergemeinden« (Mommsen, röm. G. ⁵ I 53, Röm. Chronol. ² 220 f. Preller, röm. Myth. 295), ursprünglich die Bedeutung eines Licht- und Sonnengottes, was nicht nur aus seiner Uebereinstimmung mit Apollon und vielen nur aus dieser Grundbedeutung zu erklärenden Anschauungen, sondern auch aus der wichtigen Thatsache zu schliessen ist, dass er als *Leuc-etius* oder *Louc-etius* verehrt wurde (Orelli-Henzen 1356, 5898, 5899. Brambach, C. I. Rhen. 929, 930, 1540). Man erkennt auf den ersten Blick, dass diesem Beinamen dieselbe Wurzel *lux* zu Grunde liegt, von der wir soeben mehrere Kultnamen des Apollon abgeleitet haben. Aber auch der Name *Mars* selbst (sabinisch und oskisch *Ma-mers*, umbrisch *Martī* D. S. Corssen, Ausspr. ² I, 405), sowie die uralten im arvalischen Liede (C. I. L. I, 28) erhaltenen reduplicirten Formen *Mar-mar* oder *Marmor* bezeichnen wahrscheinlich den leuchtenden, glanzschaffenden Gott, da sie sich ungezwungen auf die bekannte Wurzel *mar* glänzen, strahlen zurückführen lassen (Corssen a. a. O. 405 f. Bergk, Zeitschr. f. d. Alt. 1856, 143. Grassmann, Kuhns Z. XVI, 162. Welcker, G. I, 415). An diese Wurzel *mar* ist nämlich nach Corssen das Suffix *-tis* angefügt worden, welches, wie aus mehrfachen Analogien z. B. *tes-tis* (»Zeuge«, eigentlich »Unterstützer«) *hos-tis* (»Schädiger, Feind«) erhellt, die handelnde Person bezeichnet. Der ursprüngliche Nominativ lautete also *Martis*, woraus nach Synkope des *i* *Mar(t)s* entstand, welche Abstumpfung auch in Formen wie *antiste(t)s*, *sacerdo(t)s*, *come(t)s* eintrat. *Mars* bedeutete demnach an sich schon den »glanzschaffenden Gott« und erhielt den synonymen Beinamen *Lucetius* wohl erst dann, als man sich seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr bewusst war und den Sinn des zum blossen nomen proprium herabgesunkenen Appellativums durch Hinzufügung eines bedeuten-

tungsvollen Beinamens zu erneuern suchte²⁵⁾. Endlich möge in diesem Zusammenhange auch des von Lykophron zweimal in Verbindung mit Μάμηςτος, d. i. *Mamers* bezeugten Namens Κανδ-άων oder Κανδ-αῖος gedacht werden, insofern dieses Epitheton vielleicht, wie Bergk, Zeitschr. f. d. Alt. 1856, 145 annimmt, aus einem italischen Dialekte stammt²⁶⁾. Ist diese Vermuthung richtig, so würde es wohl mit *cand-ere* glänzen, schimmern, von der Wurzel *skand* glühen, leuchten (Fick, Wörterb. der indogerm. Sprachen² 201) abzuleiten sein und als Beiname des *Mamers* ungefähr dieselbe Bedeutung wie *Lucetius* haben²⁷⁾.

25) Ebenso verhält es sich wohl auch mit dem Ζεύς Λύκαιος = *Juppiter Lucetius*, der *Juno Lucina* und *Diana Lucina*, deren Beinamen eine dem Hauptnamen synonyme Bedeutung haben: Curtius, Gr. 2 213.

26) Vgl. Lykophron v. 328, 938, 1410. Die gräcisirte Form Μάμηςτος erscheint ausserdem bei Hesychios und Diodor 21, 32. Κανδάων kennt auch der Scholiast zu Oppians Hal. I, 54.

27) Nebenbei will ich hier die abweichenden Erklärungen des Namens *Mars* kurz erwähnen, welche mit einer einzigen Ausnahme ganz unhaltbar sind. Preller, röm. Myth. 296 hält *Mars* für verwandt mit *mas* Mann und erblickt darin die Bedeutung einer »zeugenden und aufregenden Kraft« (vgl. Varro l. l. V, 73). Gegen diese Auffassung spricht der Umstand, dass eine Wurzel *mar*, zeugen, sich bis jetzt nicht nachweisen lässt und dass *Mars* überhaupt gar keine Beziehung zur Zeugung hat. Mommsen, r. G. G. 5 I 166 erklärt die inschriftlich bezeugte Form *Mours* für die ursprünglichste und meint *Mars* bedeute den Mörder, wogegen Ritschl, Rh. Mus. XVI, 601 f. und Corssen a. a. O. I. 410 die gedachte Form nur als eine Entstellung aus *Mavors* erweisen. Andere, wie Grassmann in K. Z. XVI, 164. Kuhn in Haupts Z. V, 491. L. Meyer, z. alt. Gesch. d. griech. Myth. 47. M. Müller, Vorles. II, 355, identificiren *Mars* mit dem indischen *Marut*, dem Namen einer Sturm- oder Gewittergottheit, welchen Müller wohl mit Recht auf die Wurzel *mar* zermalmen (Fick 148) zurückführt. Dagegen macht jedoch Corssen a. a. O. 407 mit Recht geltend, was auch Müller zugeht, dass die mythologischen Funktionen beider Gottheiten zu verschieden sind, um diese Identificirung zu rechtfertigen. Am Ersten könnte man noch versucht sein, *Mars* von der Wurzel *mar* vernichten abzuleiten und diese Deutung auf seine Eigenschaft als Kriegs- und Pestgott zu beziehen (vgl. Schwegler, röm. G. I, 228, 1), doch scheint mir die oben vorgetragene Etymologie den Vorzug vor dieser zu verdienen, weil sie nicht eine ganz speciell Seite, sondern die Grundbedeutung des Gottes

II.

Apollon und Mars als Götter der Jahre, Jahreszeiten
und Monate.

A. Da alle natürliche Zeitrechnung auf der Beobachtung des scheinbaren jährlichen Sonnenlaufes und der durch den Wechsel der Jahreszeiten und Mondphasen gebotenen Eintheilung desselben beruht, so lag es sehr nahe, den Sonnengott auch als Ordner der Zeit zu denken und demgemäss alle natürlichen Zeitbestimmungen seinem Wirken zuzuschreiben (Welcker, G. I, 466—469. Gerhard, Mythol. § 308. Lauer 262. Gädechens in Paulys Realencycl. I ², 1273). Diese sind:

1. das Jahr, d. i. nach dem Ausdrucke des Aratos (749) der Zeitraum, welchen die Sonne braucht, um ihre gewaltige Bahn zurückzulegen (μέγαν ὄγμον ἐλαύνειν), eine Anschauung, die gewiss uralt ist, wie die schon bei Homer Od. ξ 161 und τ 306 vorkommende Bezeichnung des Jahres λυχ-ά-βας, Lichtbahn (Curtius, Gr. 147) beweist²⁸⁾;

2. die Jahreszeiten, deren man seit ältester Zeit bald zwei (χαῖμα und θέρος), bald vier unterschied (χαῖμα, ἔαρ, θέρος, ὁπώρα), je nachdem man die warme Jahreszeit, d. i. das θέρος im weiteren Sinne als Einheit fasste oder in drei Theile, nämlich in Frühling, Sommer und Herbst zerlegte (Preller, Demeter und Persephoné 117 f. C. Fr. Hermann, gottesdienstl. Alt. 47, 3)²⁹⁾;

trifft. Hinsichtlich der äusserst schwierigen Form *Mavors* verweise ich auf die von Corssen a. a. O. 409 gegebene Erklärung.

28) Vgl. auch Homer hymn. 32, 11, wo es von der Bahn der Selene heisst: ὁ δὲ πλῆθει μέγας ὄγμος κ. τ. λ.

29) Die Theilung des Jahres in Sommer und Winter scheint uralt zu sein, denn sie findet sich nicht nur bei den Römern (Mommsen, röm. Chronol. ² 300. Klotz, Handwört. d. lat. Spr. unter aestas ^{2a}), sondern auch bei den Germanen und Slaven (Grimm, deutsche Myth. 715, 718, 725). Die

3. die zwölf Monate;

4. die Monatstheile oder die siebentägigen Wochen, welche sich neben der in historischer Zeit üblichen zehntägigen (Schömann, gr. Alt. II, 426) noch in schwachen Spuren erhalten haben³⁰⁾;

5. die sogenannten Ennaeteriden oder grossen Jahre (μεγάλοι oder ἀῖθιοι ἐνιαυτοί), d. h. Cyklen von 99 Mondmonaten oder 8 Jahren, nach deren Verlauf Mond und Sonne wieder ziemlich in dasselbe Verhältniss treten und deren Gebrauch, wie die Mythen von Kadmos (Apollod. III, 4, 2), Apollon (Müller, Dorier I, 322, 2) und Herakles (ib. 437) lehren, sicherlich ein uralter war³¹⁾.

Was nun die Bedeutung des Apollon als Gott des Jahres und der Jahreszeiten betrifft, so beziehe ich darauf mit Welcker, G. I, 468, den eigenthümlichen Brauch der thebanischen Daphnephorien, eines Festes des ismenischen Apollon, welchen Proklos bei Photios bibl. 321 folgendermassen schil-

griechischen Schriftsteller, welche ihrer gedenken, sind: Homer Od. 7 118. Hesiod *ἔργα* 494—503. Eurip. fragm. 332, Nauck. Thukyd. II, 1. Aber auch die Viertheilung des Jahres findet sich schon bei Homer und Hesiod, der übrigens das *μετόπωρον* von der *ὀπώρα* unterscheidet, ferner bei Alkman fr. 72 Bergk. Eurip. bei Plut. mor. p. 1028 F. Hippocrat. de vict. rat. III.

30) Bekanntlich setzt Mommsen, röm. Chron. 229, auch bei den Griechen ursprünglich den Gebrauch der natürlichen Monatstheile, d. h. der 7- oder 8tägigen Wochen voraus, erklärt aber dieselben für verschollen. Abgesehen von der weiterhin zur Sprache kommenden Verehrung des Apollon am 7. Tage jedes Monats lässt sich für den Gebrauch 7tägiger Wochen auch die Sitte anführen, dass vielfach noch in späterer Zeit das Namensfest der Kinder nicht auf den zehnten, sondern auf den siebenten Tag nach der Geburt, d. h. auf den letzten Tag der ersten Lebenswoche fiel (Becker, Charikles II, 7. Schömann, gr. Alt. II, 537. Preuner, Hestia-Vesta 54), was sicherlich ebenso gewiss mit den 10tägigen und 7tägigen Wochen der Griechen wie die entsprechende römische Sitte (Mommsen, r. Chron. 229. Preuner, Hestia-Vesta 62) mit den 8tägigen *nundina* zusammenhängt.

31) Vgl. K. O. Müller, Orchomenos 213 f. Dorier I, 330. Proleg. 423. Schömann, gr. Alt. II, 425.

dert: »Sie bekränzen ein Holz vom Oelbaum mit Lorbeerzweigen und bunten Blumen, an dessen Spitze eine eherne Kugel befestigt wird, welcher man kleinere anhängt; um die Mitte des Holzes aber legen sie kleinere Kugeln als die an dem oberen Ende befindliche ist und heften purpurne Stemmata an; das unterste Ende des Holzes aber umgeben sie mit einem $\chi\tau\iota\omega\tau\acute{o}\nu$ (d. i. eine Scheibe oder Kugel, welche aus Ringen bestand³²⁾ und die verschiedenen Mondphasen darstellte). Die oberste Kugel bedeutet nun die Sonne, auf welche man den Apollon bezieht; die unten befindliche den Mond; die hinzugefügten kleineren Kugeln die Gestirne und Sterne, die Stemmata aber den Eniausios Dromos; denn sie betragen gerade 365 u. s. w. Wie alt diese ennaeterische Daphnephorie war, ersieht man aus der den mitgetheilten Worten vorausgehenden Erzählung des Proklos, welcher sie auf Polematas, einen mythischen Anführer der Böoter, zurückführt. Die Zahl 365 gehört natürlich einer späteren Zeit an, in welcher man den verbesserten Kalender gebrauchte; ursprünglich mochte man etwa 360 Stemmata anbringen. Einen schlagenderen Beweis für die Beziehung des Apollon auf die Ordnung des Jahres kann man sich kaum denken, zumal da das Fest seiner chronologischen Bedeutung entsprechend die Grenzscheide zweier Jahresepochen gebildet haben muss.

Aber auch sonst finden sich noch mehrere Spuren einer Verehrung des Apollon als Gottes des Jahres und der Jahreszeiten. So halte ich es nicht für einen blossen Zufall, wenn in den meisten bekannten Kalendern der Griechen ein dem Apollon heiliger oder nach einem seiner Feste benannter Monat an der Spitze des Jahres steht, z. B. in Delphi der Ἀπελλαῖος (Weniger, Progr. des Breslauer Elisabeth. 1870, S. 4), welchem der attische nach einem apollini-

32) So wird das Astrolabium bei Ptol. geogr. VII, 6 $\chi\tau\iota\omega\tau\acute{\eta}$ σφαῖρα genannt. Bekker liest a. a. O. $\chi\tau\iota\omega\tau\acute{\omega}$, was keinen Sinn zu geben scheint.

schen Feste benannte Ἐκατομβαιῶν³³⁾ entspricht (Mommson, Heort. 104 f. C. Fr. Hermann, g. Alt. 54, 6), in Elis der Ἀπολλώνιος (Hermann, Monatskunde 124), in Tenos der Ἀπελλαιῶν, in Priene, Lampsakos und Kyzikos der Βοηδρομιῶν (Hermann, a. a. O. 122 f.), welcher dem Apollon Βοηδρόμιος geheiligt war u. s. w. Ja es finden sich sogar zwei Beinamen des Gottes, welche ihn auf das Deutlichste als Ordner des Jahres oder der Jahreszeiten charakterisiren: Ὠρομέδων auf einer tenischen Inschrift (C. I. G. 2342) und Ὠρίτης bei Lykophron v. 352, wozu der Scholiast bemerkt, es bedeute dieser Name τὸν ποιοῦντα τοὺς τέσσαρας καιροὺς καὶ τὰς ὥρας ἀποτελοῦντα, womit die Bemerkung Welckers, G. I, 469 übereinstimmt, dass Apollon auf Münzen, Reliefs und Vasengemälden mehrfach mit den Horen vereinigt erscheine³⁴⁾.

Dass ferner demselben Gotte auch die zwölf Monate als die natürlichen Theile des apollinischen Sonnenjahres geheiligt waren, geht aus der bestimmten Ueberlieferung hervor, dass an jedem Neumondstag, also zwölfmal im Jahre, ein apollinisches Opfer dargebracht wurde, von welchem der Gott den Beinamen Νεομήνιος erhielt (Welcker, G. I, 466. Müller, Dorier I, 287, 1. Preller, gr. M. I, 187, 2)³⁵⁾. Es scheint auch diese Sitte uralt gewesen zu sein, denn das bekannte in der Odyssee ξ 162 und τ 307 erwähnte Apollonfest fiel auf einen Neumond (τοῦ μὲν φθίνοντος μηνὸς τοῦ δ' ἰσταμένου); vgl. Welcker, G. I, 466. Auf die Theilung des Monats in siebentägige Wochen beziehe ich mit Welcker, G. I, 467. Lauer 262. Preller I, 192. Gädechens in Pauly's Realenc. I,

33) Vgl. Bekker, anecd. p. 247: Ἐκατομβαιῶν μὴν τῶν Ἀθηναίων ὁ πρῶτος· ἀνομασθῆ δὲ οὕτως, ἐπειδὴ ἱερός ἐστι τοῦ Ἀπόλλωνος· ὁ δὲ Ἀπόλλων ἥλιος εἶναι δοκεῖ, ὁ δὲ ἥλιος τοῦτο τῷ μῆνι μέγαν ποιεῖ τὸν δρόμον.

34) Vgl. auch Wieseler, Denkmäler d. a. Kunst II, Taf. 11, Nr. 129. Welcker, a. Denkm. II, 52.

35) Die νοομηνία καὶ ἐβδομία (schol. Ar. Plut. 1126) sind in Athen dem Apollo geweiht, ebenso in Sparta (Herod. VI, 57).

1273 die vielfach überlieferte Thatsache, dass dem Apollon der Siebente jedes Monats geheiligt war, woraus sich der Mythos von der Geburt des Gottes am Siebenten (Hesiod *ἔργα* 768) und die Beinamen *Ἑβδομέσιος* und *Ἑβδομαγένης* (C. I. G. I pag. 463. Plut. Q. symp. VIII, 1, 2. Aesch. Sept. 781 u. schol.) erklären. Ueberhaupt waren die für die Theilung des Monats in 7- oder 10tägige Wochen wichtigen Tage apollinisch, wenigstens wissen wir aus Plut. Dio 23, dass auch der Vollmond (*διχομηνία*) und aus dem Etymol. magnum 298, 1, dass der für die Zählung der Monattage überaus wichtige zwanzigste Monattag (*εἰκάς*) dem Apollon für geheiligt galt³⁶⁾.

Endlich müssen wir in diesem Zusammenhange noch der deutlichen Beziehungen des Apollon zu der alten achtjährigen Schaltperiode der Griechen, dem *μέγας* oder *ἀίδιος ἐνιαυτός* gedenken³⁷⁾, welche, wie sich aus mehreren Spuren schliessen lässt, ebenso wie das gewöhnliche Jahr mit seinen Theilungspunkten für apollinisch galt, da ihr Anfang und Ende durch Apollonfeste bezeichnet wurde, welche einen kathartischen Charakter hatten³⁸⁾. Es wurden nämlich nicht bloss die oben erwähnten thebanischen Daphnephorien mit ihrer auf die Ordnung der Zeit bezüglichen Symbolik nach dem Zeugnis des Proklos bei Phot. bibl. 321 aller acht Jahre (*διὰ ἐνναετηρίδος*) gefeiert, sondern dasselbe gilt auch von den alten pythischen Spielen (Müller, Dorier I, 331. Schömann, gr. Alt. II, 64), dem damit zusammenhängenden daphnephorischen Septerion zu Delphi, »das im Monat *Ἀπellaῖος* das Jahr und zugleich das Herbstsemester eröffnete« (Weniger a. a. O. 5), und von dem Apollonfeste zu Knossos, zu welchem, wie

36) Vgl. C. Fr. Hermann, gottesd. Alt. 45; 12. Die Zweitheilung des Monats durch die *εἰκάς* erweist Boeckh, epigr. chronol. Stud. S. 69.

37) Vgl. O. Müller, Orchomenos 218 f. Die sämtlichen ennaeterischen Feste bezeichneten ohne Zweifel, wie namentlich aus der Daphnephorienfeier zu Theben erhellt, ursprünglich den Beginn einer neuen Schaltperiode und waren demnach zugleich Neujahrsfeste.

38) Vgl. Bötticher, Baumkultus 386 f.

Müller, Dorier I, 242 zeigt, die Athener zur Zeit des Theseus aller acht Jahre (δὲ ἐννέα ἔτων) Menschenzehnten senden mussten. Selbst noch in römischer Zeit war das Bewusstsein von dieser Bedeutung des Apollon als Zeitordners nicht völlig geschwunden, wie mehrere Stellen des Horazischen carmen saeculare deutlich beweisen, wo der Dichter von dem Sonnengotte Phöbus und der Mondgöttin Diana redet (vgl. v. 1, 9, 34, 75).

Wir dürfen also aus der wohlbezeugten Thatsache, dass alle für die Eintheilung des Sonnenjahres besonders wichtigen Tage, nemlich die der Neu- und Vollmonde, die siebenten und zwanzigsten Tage des Monats, endlich die Anfänge des Sonnenjahres und der alten Ennaeteris für apollinisch galten, wohl den Schluss ziehen, dass der Sonnengott Apollon auch als Ordner der Zeit oder als Gott des Jahres verehrt wurde.

B. Aehnliche Anschauungen lassen sich aber auch im Kultus des Mars nachweisen.

Die Beziehung des Mars auf die Ordnung des Jahres scheint mir einerseits aus der bedeutsamen Stellung des ihm geweihten und nach ihm benannten Monats an der Spitze der sämtlichen latinischen und sabellischen Kalender³⁹⁾, anderseits aus der Thatsache hervorzugehen, dass der Anfangstag des altrömischen Jahres, also der Neumond der Frühlingsnachtgleiche der Mondgöttin Juno und dem Mars zugleich geheiligt war⁴⁰⁾. Es galt nemlich dieser Tag nach dem Kalender

39) Dies folgt aus der ursprünglichen Identität der italischen Kalender, welche Mommsen, röm. Chronol. 2 220 f. nachweist.

40) Vgl. d. Kalender bei Merkel Ovidii fast. praef. LV: KL' Mart. Festum Martis et Junonis . . . casus ancilis . . . ancilia feruntur. Jo. Lydus de mens. IV, 29: ἐκίουν δὲ τὰ ὅπλα Ῥωμαῖοι ἐπὶ τῷ τοῦ Ἀρεὸς πεδῶν ἢ τεμένει. Ovid. fast. III, 260 f. Sehr beachtenswerth ist es übrigens, dass auch die der römischen Juno entsprechende Hera zu Platäa und Byzanz (wahrscheinlich also auch zu Argos, woher der byzantinische Herakult stammte: Müller, Dorier I, 121. Proll. 132) am ersten Neumond des

des Constantius nicht nur als der dies natalis Martis (Preller, r. Myth. 319, 5), sondern es fand auch an ihm ein feierlicher Auszug der Salier mit den Ancilien statt, deren Zwölfzahl gewiss mit Recht allgemein auf die Monate des Jahres bezogen wird⁴¹⁾. Ganz unleugbar ist es wenigstens, dass die Ancilien und ihre Träger, die Salier, mit der Feier der Neumonde in irgend einem Zusammenhange standen, da erstens bezeugt ist, dass das älteste Ancile am Neujahrstage des altrömischen Kalenders d. i. an den Kalenden des März vom Himmel gefallen sein sollte, zweitens dass die zwölf Salier eine bedeutsame Rolle in dem Kultus des Janus spielten, insofern sie ihn »nach der Zahl der italischen Monate zu besingen hatten«. Diese Worte des Joannes Lydus können sich aber kaum auf etwas Anderes als auf die bekannte Janusfeier an allen ersten Monatstagen beziehen (Preller, r. Myth. 159), so dass wir uns die Salier an allen Neumondtagen mit dem Kultus des Janus beschäftigt zu denken haben. Da nun die Salier ursprünglich nur dem Mars geweiht waren und diesen noch in später Zeit regelmässig am ersten Neumondstage des Jahres durch feierliche Umzüge mit den Ancilien zu ehren hatten, während es anderseits gewiss ist, dass seit der Verlegung des Jahresanfangs in den Januarius Janus als Gott des Neujahrs angesehen wurde, so gewinnt allerdings die Vermuthung Prellers (r. Myth. 318) einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass ursprünglich Mars Jahres- und Monatsgott war und später diese Funktion auf den

neuen Jahres verehrt wurde. Dies folgt einerseits aus der chronologischen Bedeutung des aller 60 Jahre gefeierten Dädalenfestes (Schömann, gr. Alt. II, 493), anderseits aus der bestimmten Nachricht des Dionys. Byz. bei Hudson, Geogr. min. III, 2, dass der byzantinischen Hera am ersten Tage des Jahres geopfert wurde (Müller, Dorier I, 120 Anm. 4. Proll. 133).

41) Vgl. Preller, röm. Myth. 319 f. Corssen, a. a. O. I, 408. Joannes Lydus de mens. IV, 2: *δυσκαίδεκα πρωτάνεις πρὸς τοῦ Νουμᾶ τοῦς καλουμένους Σαλίους ὁρισθῆναι φασιν, ὁμνοῦντας τὸν Ἰανὸν κατὰ τὸν τῶν Ἰταλικῶν μηνῶν ἀριθμόν.*

Janus übergehen musste, als jene wichtige Umgestaltung des römischen Kalenders stattfand⁴²⁾. Hierfür spricht auch der beachtenswerthe Umstand, dass eines der wichtigsten Feste des Mars in dem Tempel extra portam Capenam ebenfalls an einem Neumonde, nemlich den Kalenden des Juni, gefeiert wurde. Wir dürfen es also als sicher betrachten, dass die für die Ordnung des Jahres wichtigsten Tage, das Neujahr und die Neumonde, in dem Kultus des Mars ebenso wie in dem des Apollon eine wichtige Rolle spielten⁴³⁾.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die wahrscheinliche Bedeutung des *Mamurius Veturius*, eines Namens, welcher in den Neujahrsliedern der Salier vorkam und später für den Schmied der heiligen Schilde des Mars gehalten wurde, ins Auge fassen. Da nemlich der erste Bestandtheil dieses Namens *Mamurius* entschieden an gewisse Namensformen des Mars wie *Ma-mers*, *Marmor* oder *Marmar* erinnert, *Vet-urius* aber sicherlich mit *vet-us* bejahrt, d. i. alt, gr. *fétoç* Jahr, sanskr. *vatsas* Jahr, zusammenhängt, so dürfen wir wohl mit Pott, Preller und Corssen⁴⁴⁾ annehmen, dass *Mamurius Veturius* im Sinne von *Mars* (oder *Martius*?) *annuus* den Gott des Jahres oder den jährlich wiederkehrenden Mars bedeutete. Wie endlich das grosse Jahr der Griechen durch apollinische Feste bezeichnet wurde,

42) Vgl. Preller, röm. Myth. 141, 159.

43) Auch andere Feste des Mars fallen auf Tage, welche in dem Kultus des Apollon bedeutsam sind: auf den 7. März und auf die Iden des Oktober, also einen Vollmondstag.

44) Vgl. Curtius, Gr. 188. Pott, etymol. Forschungen I, 108. 230. Preller, röm. Myth. 317—18. Corssen, Ausspr., Betonung und Vocalismus d. lat. Spr. 2 I, 408. Dass *Mamurius* mit *Mamers* gleichbedeutend sei, gibt auch Marquardt, röm. Alt. IV, 372 zu, der aus den verschiedenen Erklärungen des Namens mit Recht auf den frühzeitigen Verlust der alten Traditionen schliesst. Uebrigens setzt schon Ebel in Kuhns Z. IV, 329 in Uebereinstimmung mit Corssen II, 10 für *vetus-tus* ein altes Substantiv *vetus*, Jahr (vgl. *robustus* — *robur*, *venustus* — *Venus*) voraus.

welche einen kathartischen Charakter hatten, so wurde auch das Lustrum, d. i. nach Mommsen, röm. Chron. 166 die vierjährige Schaltperiode der Römer mit dem Sühnopfer der Suovetaurilia auf dem Marsfelde eröffnet, das dem Mars in Gegenwart der gesamten bewaffneten Macht der Römer dargebracht zu werden pflegte (Preller, röm. Myth. 373). Ist auch der Tag dieses Lustrum nicht ausdrücklich überliefert, so darf man doch aus der Bedeutung des Festes schliessen, dass es mit einem Neujahrsfeste zusammenfiel, also an den Kalenden des März gefeiert wurde, zumal da auch in gewöhnlichen Jahren an diesem Tage, verbunden mit einer Waffensühne (*armilustrum*) kriegerische Processionen auf dem campus Martius stattfanden⁴⁵⁾.

III.

Apollon und Mars als Götter der warmen Jahreszeit.

A. Da sich die Kraft der Sonne ganz besonders in der warmen Jahreszeit, d. i. dem θέρος im weiteren Sinne (vgl. oben S. 20) in guten oder schädlichen Wirkungen äussert, während sie im Winter zu erlahmen oder ganz zu schwinden scheint⁴⁶⁾, so lag es nahe den Son-

45) Jo. Lydus de mens. IV, 27: θεραπεύεται δὲ ὁ Ἄρης ἥχοις ὀπλων καὶ σάλπινγξι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτῷ τὴν πρώτην ἐορτὴν ἐπετέλουν οἱ Ῥωμαῖοι, καλοῦντες αὐτὴν ἀρμιλούστριον, οἷον εἰ καθαυτὸν ὀπλων, μὴ χεῖματος, μὴ ἐτέρας τινὸς περιστάσεως εἰργούσης τὴν κίνησιν τῶν ὀπλων ἐπὶ τῷ τοῦ Ἄρεος πεδίῳ. id. IV, 29: κατὰ δὲ τὴν πρώτην τοῦ Μαρτίου μηνὸς.... ἐκίνουν... τὰ ὀπλα Ῥωμαῖοι ἐπὶ τῷ τοῦ Ἄρεος πεδίῳ ἢ τεμένει.

46) Vgl. die wichtige Stelle bei Hesiod. ἔργα 526 f., wo es vom Winter heisst:

οὐ γὰρ οἱ ἥλιος δείκνυ νομὸν ὀρμηθῆναι·
ἀλλ' ἐπὶ κυανέων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε
στρωφᾷται, βράδιον δὲ Πανελλήνεσσι φάειναι.

nengott Apollon als Spender von Licht und Wärme nur im Frühling und Sommer thätig zu denken und demgemäss auch nur in dieser Jahreszeit zu feiern. In der That fallen alle bekannten Feste des Apollon ausschliesslich in diese acht oder neun Monate umfassende Jahreszeit, ja wir können sogar hierfür das vollgültige Zeugniss des Plutarchos⁴⁷⁾ anführen, welcher von den Delphiern berichtet, dass sie während der drei Wintermonate den Dionysos, in der übrigen Zeit aber den Apollon verehrt hätten. Genau dasselbe gilt nach A. Mommsen (Heortologie 61) auch von den zahlreichen apollinischen Festen Athens, welche sämmtlich in die acht Sommermonate fallen. Da nun die warme Jahreszeit in Frühling, eigentlichen Sommer und Herbst zu theilen ist und in jeder dieser Perioden die Sonne verschiedene gute oder schädliche Wirkungen hervorbringt, so müssen wir Frühlings-, Sommer- und Herbstfeste des Apollon unterscheiden, deren Charakter je nach den zu Grunde liegenden Anschauungen ein sehr mannichfaltiger war.

B. Wie Apollon, so erscheint auch Mars als ein Gott der warmen Jahreszeit oder der aestas im weiteren Sinne (vgl. o. S. 20 Anm. 29) nicht blos insofern, als seine Feste ohne irgend eine Ausnahme ebenfalls der wärmeren Zeit des Jahres vom Beginn des Frühlings bis zum Ende des Herbstes angehören, sondern auch desswegen, weil sich in seinem Kultus genau dieselben Grundanschauungen wie in dem des griechischen Sonnengottes nachweisen lassen. Vor Allem ist es die Idee einer wohlthätigen und einer furchtbaren Seite im Charakter beider Gottheiten, welche in deren Kultus zum Ausdruck kommt. Während man im Frühjahr die Wiederkehr der schönsten und heitersten Jahreszeit als einen Sieg des Sonnengottes über die dä-

47) Vgl. de ei apud Delphos c. 9: τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θεσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος, ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον, τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες, τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου (scil. Ἀπόλλωνος) τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν (scil. τὸν Διόνυσον).

monische Gewalt des Winters feierte und denselben als einen Wiedergeborenen oder aus fernem Lande Zurückgekehrten auffasste, dachte man ihn im Sommer entweder durch Misswachs, Landplagen und tödtliche Krankheiten strafend oder durch gute Ernte und Gesundheit segnend, Vorstellungen, welche, wie sich zeigen wird, leicht aus der dem einfachen Naturmenschen eigenen Auffassung der Sonnengottheit abgeleitet werden können.

IV.

Apollon und Mars als Götter des Frühlings.

A. Apollon. Wie A. Mommsen in den Verhandlungen der Kieler Philologenversammlung (1869) S. 151 f. bemerkt, umfasst der griechische Frühling die Zeit vom ersten März bis Mitte Mai, während Hesiodos ἔργα 565 f. denselben 60 Tage nach den τροπαὶ ἡλιώω, d. i. nach Julianischem Kalender schon den 24. Februar beginnen lässt (Ideler, Hdb. d. Chronol. I, 246) ⁴⁸⁾. Es ist dies nach der Anschauung der Griechen sowohl wie aller übrigen Völker die schönste und heiterste Jahreszeit nicht nur im Gegensatz zu dem kalten, finstern und stürmischen Winter, sondern auch zum heissen, ungesunden Sommer und Herbst, wie sich schon aus der Etymologie des Wortes ἔαρ ergibt, welches eigentlich die lichte, schöne Zeit bedeutet ⁴⁹⁾. Wenn man sich nun die Stimmung des Griechen

48) Nach Hippocrat. de diaet. 3 I p. 708 ed. Kühn dauert der Frühling von der Frühlingsnachtgleiche bis zum Aufgang der Plejaden, also etwa vom 6. Elaphebolion (26. März) bis 1. Thargelion (19. Mai) nach Mommsen, Heortol. 96.

49) Vgl. Fick, indogerm. Wörterb. ² S. 186, der ἔαρ von der Wurzel *was* aufleuchten ableitet. Bei Hesiodos ἔργα 477 wird der Frühling πολὺν ἔαρ genannt, jedenfalls im Sinne von λευκὸν ἔαρ (Kallim. Cer. 123.

beim Beginn des Frühlings vergegenwärtigen will, so lese man die klassischen Beschreibungen des griechischen Winters, die sich bei Hesiodos *ἔργα* 503 f., bei Alkaios fr. 34 und Anakreon fr. 6 Bergk finden ⁵⁰⁾. Während es im Winter reift (*ἔργα* 505), stürmt und regnet (450, 506 und 552), ja sogar friert (Alkaios a. a. O.), die Sonne verschwindet und bei den Aethiopen verweilt (526), so dass die Menschen gezwungen sind den warmen Heerd aufzusuchen (Alkaios a. a. O.), zeigt sich im Frühjahr die Natur wie umgewandelt und die allmähliche Belaubung der Bäume, das schnell emporwachsende Getreide, das Erblühen des Blumenflors, der Vollschlag der Nachtigall, die Wiederkehr der Vögel, vor Allem der Schwalben und der Schwäne (Mommsen a. a. O. 151), bezeichnet die Zeit der zunehmenden Sonnenwärme, welche alle Geschöpfe in eine heitere und lebensfrohe Stimmung zu versetzen vermag.

Theokr. id. XVIII, 27). Dass der Frühling im Gegensatz zum Sommer und Herbst für gesund galt, ersieht man aus folgenden Stellen: Il. X 31 sagt Homer von den Hundstagen:

λαμπρότατος μὲν ὄγ' ἐστὶ, κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται
καὶ τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δαίλοισι βροτοῖσιν.

Celsus II, 1 (p. 27, 21. Daremb.): Saluberrimum ver est; proxime ab hoc hiems; periculosior aestas; autumnus longe periculosissimus. p. 29, 11: neque aliud magis tempus pestilentiae patet, cuiuscunque ea generis est. I, 9 (p. 26, 6): calor.... obnoxium morbis pestilentibus corpus efficit. Hippocr. ed. Kühn III, 430: τὸ δὲ ἔαρ τὸ ἐπίπαν ὑγισινότατον καὶ ἥκιστα θανατῶδες. ib. 721: ἐν φθινοπώρῳ ὀξύταται αἱ νοῦσοι καὶ θανατῶδέσται τοῦ πλαν. ἢ ρ δὲ ὑγισινότατον καὶ ἥκιστα θανατῶδες. Von einem loimōdes θέρος redet Plutarch. de def. orac. 3. Veget. III, 36 sagt: Sol canicularis animalia percutit in cerebro.

50) Nach Homer ist der Winter die stürmische Jahreszeit, zu welcher die regnerische ὁπώρα (Il 385) den Uebergang bildet. Da ergiesst sich unermesslicher Regen (Γ 4); in dichtem Gestöber fallen Schneeflocken herab, rastlos ergiesst sich Schnee, der Alles bedeckt (M 278), kalte Nächte, Schnee und Glatteis treten ein (§ 475) und schaurige Winterstürme erheben sich, welche die Arbeiten der Menschen im Gefilde hemmen und die Heerden bedrängen (P 549). Der Winter heisst desswegen δυσθαλής und ἐκπαλός (§ 522). Vgl. Buchholz, d. homer. Realien I, 1, 45.

Es ist daher sehr natürlich, dass man in den Frühlingsmonaten, in welchen der Kontrast des Winters besonders fühlbar war, die Wiederkehr des heitern Himmels, das erwachende Leben der Natur, die fühlbare Wirkung heilsamer Wärme mit heitern Festen feierte, die vor Allem dem wohlthätigen Sonnengott geheiligt waren. Mythisch wurde dieses Erwachen des Lenzes entweder als eine Rückkehr des in der Ferne weilenden Gottes (Hesiod. ἔργα 526), oder als dessen Wiedergeburt, oder endlich als sein Sieg über die dämonischen Gewalten des Winters aufgefasst.

Was nun zunächst die Vorstellung des im Winter in der Ferne weilenden und im Frühling zurückkehrenden Gottes betrifft, so ist, abgesehen von jener wichtigen Stelle bei Hesiodos, an die bekannte Sitte der ὕμνοι κλητικοί zu erinnern, mit denen der Gott im Frühjahr gewissermassen eingeladen wurde, während man ihm beim Eintritt des Winters mit sogenannten Entlassungsgesängen (ὕμνοι ἀποπεμπτικοί) förmlich das Geleite gab, womit die bekannte Idee der ἀποδημία und ἐπιδημία zusammenhängt. Auch pflegte man die Wiederkehr des Apollon im Frühling mit festlichen Opfern, Schmäusen und Tänzen zu feiern, wie aus zwei Stellen des Theognis und Dionysios Periegetes hervorgeht⁵¹⁾. Sehr

51) Vgl. Menand. π. ἐπιδεικτικῶν I, 4: Οἱ τοίνυν ἀποπεμπτικοί εἰσιν, ὥς καὶ τοῦνομα δηλοῖ, τοῖς κλητικοῖς ὑπεναντίοι... ἐπιλέγονται δὲ ἀποδημίας θεῶν νομιζομέναις ἡγνομέναις, οἷον Ἀπόλλωνος ἀποδημία· τινὲς ὀνομάζονται παρὰ Ἀθηναίων καὶ Μιλησίων κ. τ. λ. Theogn. 775—779: αὐτὸς δὲ στρατὸν ὕβριστὴν Μήδων ἀπέρυκε || τῆσδε πόλεως, ἵνα σοι λαοὶ ἐν εὐφροσύνῃ || ἦρος ἐπερχομένου κλειτὰς πέμπωσ' ἐκατόμβας, || τερπόμενοι χιθάρῃ καὶ ἐρατῇ θαλίῃ, || παιάνων τε χοροῖς ἰαχῇσι τε σὸν περὶ βωμόν. Dion. Perieg. 525: Κυκλάδες | ῥύσια δ' Ἀπόλλωνι χοροὺς ἀνάγουσιν ἅπασαι, || ἀρχομένου γλυκεροῦ νέον εἶαρος, εὖτ' ἐν ἔρρασι || ἀνθρώπων ἀπάνευθε κυεῖ λιγύφωνος ἀηδὼν. Prokop. Soph. Ep. p. 435 (Aur. Allobr. 1606): οὐδὲ γάρ οἱ Δελφοὶ ὄλωσ' αὐτῶν ἀπεινᾶν τὸν Πύθιον ἔλαιντο, εἰ καὶ παρόντος εὐθύς ἐορτὴν ἄγουσι τὴν ἐπιδημίαν Ἀπόλλωνος. Die Pythia orakelt nach Pindar. Pyth. IV, 5 οὐκ ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος. Offenbar ist damit die Zeit der Epiphanie oder der delphischen Θεοφάνειας (Herod. I, 51) gemeint, welche nach Weniger Progr. d. Breslauer Elisabetha-

berühmt ist in dieser Beziehung der bei Himerios or. XIV, 10 (Bergk, poetae lyr. ³ 930) erhaltene Pän des Alkaeos, von dem Preller, gr. M. I, 191 und Hermann, gottesd. Alt. 64, 4 gewiss mit Recht annehmen, dass er eine solche Epidemie des Gottes zu Delphi feierte. Nach Alkaeos will Zeus den eben geborenen Apollon auf einem Schwanenwagen nach Delphi senden, wo er allen Griechen Recht und Gesetz verkünden soll. Der aber fährt zunächst zu den Hyperboreern, bei denen er sich ein ganzes Jahr aufhält, während die Delpher Päane dichten und Melodien komponiren lassen und Chöre von Jünglingen (χόρους ἡθέων) am Dreifuss aufstellen, welche den Gott aus dem Hyperboreerlande herbeirufen. Da nun, als der Gott die Zeit für gekommen hielt, wo die delphischen Dreifüsse ertönen sollten, flog er auf seinem Schwanenwagen nach Delphi und zwar mitten in der warmen Jahreszeit (τοῦ θέρους τὸ μέσον αὐτό) ⁵²⁾, weswegen bei der Ankunft des Gottes (θέρους ἐκλάμποντος καὶ ἐπιδημοῦντος Ἀπόλλωνος) derselbe mit einem der warmen Jahreszeit entsprechenden Liede begrüsst wird und die Nachtigallen, Schwalben und Cikaden ihn besingen und die kastalische Quelle sammt dem Kephissos durch mächtiges Anschwellen ihrer silberhellen Fluthen ihre Freude über die endlich erfolgte Rückkehr zu erkennen gibt. Man

nums) S. 5 in den Frühlingsmonat Bysios (entsprechend dem attischen Anthesterion und dem italischen Martius) zu setzen sind. Denn wie Plutarch q. gr. 9 nach Kallisthenes und Anaxandridas berichtet, weissagte früher die Pythia nur am siebenten Bysios, dem Stiftungstage des Orakels und dem Geburtstage des Gottes, an welchem zugleich seine Epiphanie stattfand (vgl. auch Dissen zu Pind. Pyth. IV, 5). Auf dieselbe Zeit bezieht sich offenbar das Tönen des delphischen Dreifusses, von dem Alkaeos in seinem Hymnus redet. Vgl. auch Claudian. XXVIII, 30: At si Phoebus adest, et frenis grypha iugalem || Riphaeo tripodas repetens detorsit ab axe, || tunc silvae, tunc antra loqui, tunc vivere fontes, || tunc sacer horror aquis, adytisque effunditur Echo || clarior, et doctae spirant praesagia rupes.

52) Dass θέρους hier im Sinne von ἔαρ zu fassen ist und nur im Gegensatz zu γυμῶν steht, wird sogleich nachgewiesen werden. Vgl. auch das oben S. 20 über θέρους Gesagte.

sieht ganz deutlich aus dem Zusammenhang, dass, wenn auch Alkaeos die Epiphanie des Gottes etwas später als gewöhnlich ansetzt, doch hier nicht die Mitte des Sommers in unserem Sinne, sondern vielmehr des Frühlings gemeint ist, denn der eigentliche Sommer galt den Griechen wegen seiner Hitze für unerträglich und schädlich, während die Mitte des Frühlings, etwa unserm April entsprechend, als die schönste Zeit des Jahres unter jenen Breitegraden bezeichnet werden muss. (Vgl. A. Mommsen, Kieler Philologenvers. 1869, 151). Dass in diese Zeit die von Alkaeos gefeierte Epidemie des Apollon verlegt werden muss, geht auch deutlich aus gewissen für den Frühling charakteristischen Zügen hervor, denn das Anschwellen der Quellen und Flüsse (vgl. Claudian XXVIII, 32 f.), die Ankunft der Schwäne, der Gesang der Nachtigallen und Schwalben bezeichnet nicht den heissen Sommer, sondern den Frühling⁵³⁾, und das Tönen des Dreifusses, d. i. das Weissagen der Pythia, fand, wie oben Anm. 51 gezeigt worden ist, ursprünglich nur am siebenten Tage des Frühlingsmonats Bysios statt. Ähnlich besingt auch Kallimachos in seinem apollinischen Hymnus eine Epidemie des Gottes (v. 13 τοῦ Φοίβου ἐπιδημήσαντος), wobei die Kithar und der Pāan ertönt (v. 12 u. 21), die Schwäne in den Lüften singen (v. 5) und von den Jünglingen heitere Tänze aufgeführt werden (v. 12). Von dem ὕμνος κλητικός des Ananios (schol. ad Arist. ran. 659,

53) Vgl. ausser der oben S. 32, Anm. 51 angeführten Stelle des Dionysios Perieg. Od. τ 520: ὡς δ' ὅτε Πανδαρέου κούρη, χλωρῆς ἀηδάν· || καλὸν δεύειν ἔαρρος νέον ἱσταμένοιο, || δεινέων ἐν πετάλοισι καθεζομένη πυκνοῖσιν κ. τ. λ. u. Arist. h. an. p. 305, 16 Bekker. Nach Hesiodos ἔργα 568 f. fängt die Schwalbe beim Beginn des Lenzes, d. i. nach dem Spätaufgang des Arktur oder 60 Tage nach dem Wintersolstiz an zu singen: τὸν δὲ μέτ' ὀρθρογῶη Πανδίωνις ὤρτο χελιδὼν || ἐς φάος ἀνθρώποις, ἔαρρος νέον ἱσταμένοιο. Vgl. A. Mommsen, zur Kunde des griech. Klimas (Schleswiger Progr. von 1870) S. 22—24. Der apollinische Schwan, an dessen Züge man die Frühlingsfeste des Gottes anlehnte, fliegt im März durch Griechenland nach dem Norden in's Land der Hyperboreer (Mommsen, S. 19).

Bergk, *poetae lyr.* 3 986) ist uns leider nur der Anfang erhalten worden.

Man feierte also im Frühling an den meisten Kultstätten des Gottes seine Wiederkehr aus einem mythischen Lande, wo er während des Winters verweilt haben sollte, mit festlichen Gelagen (θαλαί), Opfern (θύσια, ἐκατόμβαι), Tänzen (χοροί) und Gesängen (ὕμνοι κλητικοί, παιᾶνες; vgl. oben S. 32, Anm. 51) und nannte dieses Land Aethiopien (Hesiod. ἔργα 526) oder Lykien, d. i. Lichtland oder das der Hyperboreer, welcher Name eigentlich die Leute jenseits der Berge bedeutet (Curtius, *Gr.* 2 423. Preller, *gr. Myth.* I 2 189). Immer gilt dieses Land für ein wahres Elysium und für die eigentliche Heimath des Apollon, wo dem Charakter des Gottes entsprechend ein halbes Jahr hindurch Tag und ewiger Frühling herrscht, daher Sophokles in einem bei Strabo VII, 295 erhaltenen Fragmente von einem uralten Garten des Phoibos (Φοῖβου παλαιὸς κήπος) redet⁵⁴⁾ und die Schriftsteller die Heiterkeit des Himmels, das schöne Klima, die Fruchtbarkeit des Bodens und die Glückseligkeit der Bewohner nicht genug preisen können⁵⁵⁾. Das hohe Alter dieser apollinischen Frühlingsfeier

54) Auf Delos nannte man als Aufenthaltsort Apollons im Winter bald das Land der Hyperboreer, bald Lykien (vgl. Vergil. *Aen.* IV, 143:

Qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluentia
Deserit ac Delum maternam inuisit Apollo,
Instauratque choras etc.).

Letzteres wurde offenbar später mit dem historischen Lykien identificirt. In Delphi scheint man auch an den Aufenthalt Apollons in Aethiopien geglaubt zu haben, wie aus den Mohrenköpfen auf delphischen Münzen hervorgeht: Preller, *gr. Myth.* I. 338, 1. Die Aethiopen dachte man sich den Hyperboreern ganz ähnlich (Preller a. a. O. *Völker, homer. Geogr.* S. 90 f.).

55) *Diod. Sic.* II, 47 ταύτην (die Insel der Hyperboreer) ὑπάρχειν μὲν κατὰ τὰς ἀρχαίους, κατοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῶν ὀνομαζομένων Ὑπερβορέων ἀπὸ τοῦ πορρωτέρω κεῖσθαι τῆς βορείου νοῦσης οὖσαν δι' αὐτὴν εὐγεσὶν τε καὶ πᾶμφορον, ἔτι δὲ εὐκρασίᾳ διαφέρουσιν, διττοὺς κατ' ἔτος ἐκφέρειν καρπούς κ. τ. λ. *Plin.* n. h. IV, 89: Ibi creduntur esse cardines mundi extremique siderum ambitus, aemestri luce et una die Solis aversi, non ut imperiti dixere ab aequinoctio verno in autumnum. Semel in anno solstitio oriuntur iis Soles brumaeque

lässt sich übrigens aus ihrer weiten Verbreitung erkennen, denn sie fand nicht bloss an den Hauptsitzen des Kultus in Delphi und Delos, sondern auch in Milet, Megara und Böotien statt und kann auch in Athen mit einiger Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden⁵⁶⁾. Zu Delphi hiess das Fest geradezu Θεοφάνια und wurde, wie es scheint, mit lustigen Gelagen begangen, da Herodot erzählt, dass der grosse silberne Krater des Kroisos am Tage der Theophanien von den Delphiern gefüllt worden sei⁵⁷⁾. In Böotien mag es dem Monat Θειλούθιος angehört haben, denn dieser Name ist wohl mit Ahrens dial. Aeol. 173, 6 von θεός und ἐλυθ (εἰλήλουθα) abzuleiten und bezeichnet den Monat des der Ankunft eines Gottes geweihten Festes Θειλούθια⁵⁸⁾.

Mit dieser Vorstellung von der Wiederkehr des Apollon im Frühjahr ist die Idee seiner Geburt um dieselbe Zeit nahe verwandt: man dachte sich offenbar den Gott der warmen Jahreszeit im Beginn des Lenzes geboren, weil seine belebende

semel occidunt. Regio aprica, felici temperie, omni afflatu noxio carens etc. Pind. Pyth. X, 37 f.

56) Für Milet und Delos ist diese Feier durch Menander π. ἐπιδείκτι-
κῶν I, 4 (vgl. oben S. 32, Anm. 51) bezeugt, wo zuletzt hinzugefügt wird, in
den ὅμοιοι ἀποπεμπτικοί müsse der betreffende Gott um eine zweite Wieder-
kehr gebeten werden: ἀνάγκη δὲ γίνεσθαι καὶ τὴν εὐχὴν ἐπὶ ἐπανόδῳ καὶ ἐπι-
δημίᾳ δευτέρῳ. In Bezug auf Megara vgl. die oben angeführte Stelle des
Theognis. Dass auch in Athen ein Erscheinungsfest des Apollon im Früh-
jahr gefeiert wurde, hat A. Mommsen, Heortologie 58 f. auf Grund der
sonstigen Uebereinstimmung des delphischen und solonischen Festjahrs in
Bezug auf apollinische Feste vermuthet. Ich pflichte ihm im Wesentlichen
völlig bei, nur scheint mir die Epiphanie des Apollon nicht auf den sieben-
ten Elaphebolion, sondern auf den siebenten Anthesterion zu fallen, da,
wie Weniger S. 5 behauptet, das delphische Theophanienfest am siebenten
Bysios, d. i. nach attischem Kalender am siebenten Anthesterion gefeiert
wurde.

57) Herod. I, 51: ὁ δὲ ἀργύρεος (χρηστὴρ καίται) ἐπὶ τοῦ προνηΐου τῆς
γωνίης, χωρέων ἀμφορέας ἐξακοσίους· ἐπιείρναται γὰρ ὑπὸ Δελφῶν Θεοφα-
νίοισι.

58) Ueber die Benennung der Monate nach Festen vgl. Hermann,
Monatskunde 17 f. Schömann, gr. Alt. ² II, 427.

Kraft sich in jedem Frühling erneuert. Sicher ist es, dass der siebente Bysios, also nach den werthvollen Untersuchungen von Weniger (Programm des Breslauer Elisabethanums 1870; 5) der Tag der Theophanien, als das Geburtsfest des Gottes angesehen wurde. Von der Feier dieses Geburtsfestes ist uns leider weiter nichts überliefert, als dass in früherer Zeit die Pythia nur an diesem Tage zu orakeln pflegte⁵⁹⁾; von dem Verhältniss der Geburtsfeier zu der Epiphanie des Gottes lässt sich aber wohl annehmen, dass die Geburt des Apollon als seine erste Erscheinung und die jährliche Wiederkehr aus dem mythischen Lichtlande als eine Wiederholung der ersten Epiphanie aufgefasst wurde. Nur so begreift man die Anschauung, welche der von Plutarchos berichteten alten Sitte zu Grunde liegt, die Pythia nur einmal im Jahre am Geburtstage des Apollon weissagen zu lassen, denn an demselben Tage fand zugleich die Wiederkehr des Gottes statt, wobei er seine Priesterin zu Orakelsprüchen begeisterte⁶⁰⁾.

Schwieriger ist das Urtheil über die Feier zu Delos. Hier scheint nemlich nach dem bestimmten Zeugnisse des Laertios Diogenes⁶¹⁾ die Geburt des Gottes, wenigstens in späterer Zeit, am siebenten Tage des attischen Thargelion, also im Anfang des Sommers gefeiert worden zu sein, während ander-

59) Plut. quaest. graecae 3: 'Ο δὲ Βύσιος μὴν, ὥς μὲν οἱ πολλοὶ νομίζουσι, φύσιός ἐστιν· ἔαρος γὰρ ἀρχεῖ καὶ τὰ πολλὰ φύεται τῆνιαυτὰ καὶ διαβλαστάνει· τὸ δ' ἀληθὲς οὐκ ἔχει οὕτως. . . . Ἔστιν οὖν Πύσιος ὁ Βύσιος, ἐν ᾧ πυσσιῶνται καὶ πυνθάνονται τοῦ θεοῦ. Τὸ γὰρ ἐννοεῖν καὶ πάτριον. Ἐν τῇ μηνί γὰρ τοῦτω χρηστήρια ἐγίγνετο καὶ ἐβδόμην ταύτην νομίζουσι τοῦ θεοῦ γενέσθαι. . . . Ὅψι γὰρ ἀνείθισαν αἱ κατὰ μῆνα μαντεῖαι τοῖς δεομένοις, πρότερον δὲ ἀπαξ ἐθεμίστευσεν ἡ Πυθία τοῦ ἐνιαυτοῦ κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν, ὥς Καλλιμάχης καὶ Ἀναξανδρίδης ἱστορήκασι. Da nun nach Pindar Pyth. IV, 5 die Pythia in Gegenwart des Gottes (οὐκ ἀποδάμου Ἀ. τυγόντος) weissagt, so scheint in der That der Geburtstag mit dem Epiphanienfeste zusammenzufallen.

60) Vgl. auch die oben S. 33, Anm. 51 angeführte Stelle Claudian's.

61) Laert. Diog. III, 2: Θαρρηλιῶνος ἐβδόμη, καθ' ἣν Δῆλιοι τὸν Ἀπόλλωνα γενέσθαι φασί. Vgl. Mommsen, Heort. 402, 415 f. Hermann, gottesdienstl. Alt. 65, 31—34.

seits Vergilius und Dionysios Periegetes⁶²⁾, die jedenfalls aus guten Quellen schöpfen konnten, von einem Epiphanienfeste im Beginn des Frühlings reden. Trotzdem glaube ich auf Grund der Analogie der delphischen Feier und wegen der so eben entwickelten gemeinsamen Idee des Geburts- und Epiphanienfestes annehmen zu müssen, dass in der älteren Zeit auch zu Delos der Geburtstag des Gottes mit seiner Wiederkehr im Frühling zusammenfiel, später aber Beides auseinandergerissen oder zusammen auf den siebenten Thargelion verlegt wurde. Für diese Ansicht könnte man eine Stütze in dem Berichte des Thukydides III, 104 erblicken, insofern derselbe, wie auch Schömann, gr. Alt. II, 30 meint, nicht undeutlich zu verstehen gibt, dass die alte delische Panegyris eine Zeitlang in Abnahme gekommen war und erst im Jahre 426 nach der Reinigung der ganzen Insel wiederhergestellt wurde. So ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Athener, welche in dem genannten Jahre nach dem Zeugnis des Thukydides mehrere nicht unwichtige Neuerungen wie die Pferderennen und die Penteteris einführten, auch die alte Frühlingsfeier auf denselben Tag verlegten, an welchem sie mit den übrigen ionischen Städten ihr grösstes apollinisches Fest, die Thargelien, zu begehen pflegten. Was die Form der delischen Feier anlangt, so bestand sie nach dem Hymnus auf den delischen Apollon und Thukyd. III, 104 bekanntlich aus Wettkämpfen gymnischer und musischer Art, d. i. aus Faustkämpfen, Tanz und Gesang.

Eine dritte höchst eigenthümliche und in ihren Grundzügen gewiss uralte Geburtsfeier fand endlich auch zu Ortygia bei Ephesos statt, das ebenso wie Delos, Tegyra, Amphigeneia, Lykien und Zoster in Attika der Geburt des Gottes sich

62) Verg. Aen. IV, 143: Qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluentis || Deserit ac Delum maternam invisit Apollo, || Instauratque choros. Dion. Perieg. 525: ῥύσια δ' Ἀπόλλωνι χοροὺς ἀναγούσιν ἀπασαι || ἀρχομένου γλυκεροῦ νέον εἶταρος.

rühmte ⁶³⁾. Abgesehen von der jährlich stattfindenden Panegyris und den von Kureten veranstalteten Gelagen, welche an die delphischen Theophanien erinnern, wurden hier auch geräuschvolle kuretische Waffentänze aufgeführt, womit die der Leto feindliche Gottheit Hera abgeschreckt und die gebärende Leto unterstützt worden sein sollte ⁶⁴⁾. Ich mache schon jetzt darauf aufmerksam, wie auffallend diese Feier mit den Gebräuchen der Salier am Geburtstage des Mars übereinstimmt.

Dieser Gebrauch, welcher der Geburtsfeier zu Ortygia einen eigenthümlichen Charakter verleiht und vielleicht auch anderswo stattfand, führt uns nun auf eine dritte Anschauung im Kulte des Gottes, die mit der Idee seiner Erscheinung und Geburt im Frühling eng verknüpft ist und mehrfachen Ausdruck gefunden hat. Wie nemlich aus mehreren im Wesentlichen unter einander übereinstimmenden Ueberlieferungen hervorgeht, dachte man sich den jungen Gott während seiner Geburt und unmittelbar nach derselben

63) Ueber Tegyra als Geburtsort des Apollon vgl. Plut. de def. orac. 5. Steph. Byz. unter Τέγυρα. Zoster: Steph. Byz. a. a. O. Hesych. unter Ζωστήρ. Etym. M. 414, 22. Amphigeneia: Steph. Byz. unter Ἀμφιγένεια. Lykien: Steph. Byz. unter Τέγυρα. Hagnon in den Scholien zu Il. Δ 101. Wenn Nāvius bei Macrobius Sat. VI, 5, 8 von Apollon sagt »Apollo Delphis prognatus«, so ist hier wohl Deli zu schreiben. Aus der grossen Verbreitung der Geburtsfeier lässt sich übrigens auf ihre hohe Bedeutung im apollinischen Kultus und ihr hohes Alter schliessen.

64) Strabon 639 und 640: ἐνταῦθα γὰρ μυθεύουσι τὴν λοχείαν καὶ τὴν τροφὴν τὴν Ὀρτυρίαν καὶ τὸ ἄδυτον ἐν ᾧ ἡ λοχεία, καὶ τὴν πλησίαν ἐλαίαν, ἣ πρῶτον ἐπαναπαύσασθαι φασὶ τὴν θεὸν ἀπολυθεῖσαν τῶν ὤδινων. ὑπέρκειται δὲ τοῦ ἁλσους ὁρος ὁ Σολμισσός, ὅπου σπάντας φασὶ τοὺς Κουρήτας τῷ φόφῳ τῶν δέλων ἐκπλήξαι τὴν Ἥραν ζηλοτύπως ἐφεδρεύουσιν καὶ λαθεῖν συμπράξαντας τὴν λοχείαν τῇ Ἀητοῖ. . . . πανήγυρις δ' ἐνταῦθα συντελεῖται κατ' ἔτος, ἔθει δὲ τινι οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι. τότε δὲ καὶ τῶν Κουρήτων ἀρχεῖον συνάγει συμπόσια καὶ τινὰς μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ. Die Verwandtschaft dieses Kultus mit dem zu Delos leuchtet ein, denn auch hier zeigte man einen Baum, an welchem Leto geboren haben sollte, und die Insel selbst führte nach Strabon und Anderen den Namen Ortygia.

von dämonischen Mächten in Gestalt von furchtbaren Drachen oder Riesen (Tityos) gefährdet, welche er mit seinen Geschossen zu überwinden hatte. So erzählen Euripides, Kallimachos, Apollonios von Rhodos, Klearchos, Duris, Libanios und Macrobius übereinstimmend einen Mythos⁶⁵⁾, wonach der junge Apollon unmittelbar nach seiner Geburt, noch auf den Armen seiner Mutter getragen, den Drachen tötet, der ihn vernichten will, eine Legende, deren Popularität aus mehreren Bildwerken erhellt⁶⁶⁾ und welche deutlich beweist, wie eng die beiden Ideen der Geburt und des Drachenkampfes mit einander verknüpft waren. Das hohe Alter dieser Sage vom Drachenkampfe geht aus ihrer weiten Verbreitung hervor, denn nicht bloss zu Delphi, sondern auch zu Gryneia in Aeolis⁶⁷⁾ und vielleicht in Sikyon⁶⁸⁾ erzählte man davon, und als Pythios oder Pythaeus wurde Apollon an verschiedenen Orten verehrt⁶⁹⁾.

Was nun die Deutung dieses mit der Frühlingsfeier wahrscheinlich zusammenhängenden Mythos betrifft, so kann nach der Ansicht der meisten neueren Mythologen der Drache,

65) Vgl. Eurip. Iph. T. 1250 f. Kallim. hymn. in Apoll. 103. Apollon. Rh. II, 707 f. Klearchos b. Athen. 701, c-d. Duris b. Etym. M. 469, 46. Libanios narr. 19. p. 1105 (Westermann, mythogr. p. 376). Macrobius. Sat. I, 17, 52. Servius, Verg. Aen. III, 73. Nach den Traditionen der Delphier war Apollon bei dem Kampfe noch ein Knabe *κόρος*, wurde jedoch nicht mehr getragen, was indessen nicht die Möglichkeit ausschliesst, dass auch hier der Kampf in die Zeit unmittelbar nach der Geburt verlegt wurde, da nach dem Hymnus auf den delischen Gott (127) Apollon wunderbar rasch wuchs.

66) Apollon als Knabe den Drachen erschiessend auf einer Silbermünze von Kroton bei Müller-Wieseler, Denkm. d. a. Kunst II, 13, 145. Auf einem ebenda Nr. 144 abgebildeten Vasengemälde erlegt er den Drachen noch von der Mutter getragen. Ähnlich auf einem Spiegel, beschrieben von Gerhard, arch. Anzeiger 1865, 107.

67) Serv. Verg. ecl. VI, 72.

68) Hesych. unter *Τοξίου βουνός*: τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ ἐν Σικυῶνι. In Sikyon wurden auch Pythien gefeiert: Hermann, gottesd. Alt. 52, 34.

69) Krause in Pauly's Realencyclopädie VI, 336. Welcker, Götterl. I, 525 f. Preller, gr. Myth. I, 205.

welcher unmittelbar nach der Geburt des Frühlingsgottes erlegt wird⁷⁰⁾, nur als ein Symbol des Winters gefasst werden; der Drachenkampf des Apollon im Frühjahr bedeutete also den Sieg des lebenspendenden Sonnengottes über die dämonische Gewalt des Winters, d. i. der unfruchtbaren und schädlichen Zeit des Jahres. Wie es darum bei Homer⁷¹⁾ vom Winter heisst, er sei schrecklich (ἐκπαγλος); hemme die Arbeiten der Menschen im Gefilde und richte die Heerden zu Grunde⁷²⁾, so wird der Drache im Hymnus auf den pythischen Apollon mit den Worten charakterisirt: κατὰ πολλὰ ἀνθρώπους ἔρδασκεν ἐπὶ χθονὶ, πολλὰ μὲν αὐτοὺς, || πολλὰ δὲ μῆλα ταναύποδ', ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφοινόν. Die Sage vom Riesen Tityos⁷³⁾ scheint nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Idee zu sein, wie denn Python nach Strabon 422 auch als Riese gedacht wurde und überhaupt Drachen und Riesen vielfach identisch sind, daher Grimm (D. Mythol. 3 498 und 653) sagen darf, dass für alle germanischen Helden Riesenkämpfe mit Drachenkämpfen wechseln. Dieselbe Vorstellung eines Kampfes zwischen dem Gott des Lichts und des Frühlings mit den Dämonen der Finsterniss und des Winters beim Beginn der warmen

70) Ueber den Drachenkampf Apollons im Frühling vgl. Preller, gr. Myth. I, 204. Müller, Dorier I, 329. Rinck, Religion d. Hellenen II, 164. Gädechens in Pauly's Realencycl. I 2 1268. Der Drache wird ebenfalls als Symbol des Winters gefasst von Preller, gr. Myth. I, 187 f. Schömann, gr. Alt. II, 439. Lauer 263. Schwalbe, über d. Pöan, Magdeburg 1847 S. 3 und 19. Schwarz, Ursprung d. Mythol. 97.

71) Od. ξ 522.

72) II. P 549: ἤ καὶ χειμῶνος δυσθαπέος, ὅς ῥα τε ἔργων || ἀνθρώπους ἀνέκασεν ἐπὶ χθονί, μῆλ' αὖ τε κήδει.

73) Mit Tityos scheint der von Paus. X, 6, 6 erwähnte Räuber des delphischen Heiligthums, welchen Apollon zu Delphi erlegt haben sollte, identisch zu sein, denn er wird ein Sohn des euböischen Königs Krios genannt. — Die Tityossage war bekanntlich zu Panopeus und auf Euboea heimisch. Nach den bei Paus. a. a. O. mitgetheilten Versen muss Apollon nach der Tödtung desselben eben so wie nach der Erlegung des Drachen gereinigt werden (φόνου δὲ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες χεῖρας ἀγιστεύουσιν).

Jahreszeit liegt mehreren indischen und germanischen Sagen zu Grunde⁷⁴⁾. Und wie der Kampf des Sommers und Winters im Frühling von den Germanen mimisch dargestellt zu werden pflegte, indem ein verummter Sommer und Winter auftreten und so lange mit einander kämpfen, bis der Sommer siegt, wobei das zuschauende Volk gleichsam den Chorus abgibt und in den Preis des Ueberwinders ausbricht⁷⁵⁾, so feierte man auch in Delphi den Sieg des Apollon mit einer musikalischen und dramatischen Aufführung des Drachenkampfes, wobei der Pään als der apollinische Siegesgesang gewiss nicht fehlte⁷⁶⁾. Die *ἐαρινὸν παιᾶνες*, welche einigemal erwähnt werden, scheinen, wie Teuffel in Pauly's Realencyclopädie V, 1048 vermuthet, Danklieder für die Rettung aus den Mühsalen des Winters gewesen zu sein⁷⁷⁾. Dass die goldenen Geschosse,

74) So tödtet Indra im Frühling die Dämonen des Winters (Mannhardt, germ. Mythen 160 f.). Thor tödtet beim Beginn des Sommers einen mächtigen Riesen, welcher den ganzen Winter hindurch sich anstrengt, die Göttin Freyja, Sonne und Mond zu gewinnen (Mannhardt 184 f.). Ebenso deutet Simrock, deutsche Myth. 2 288, den Mythos von dem Kampfe Thors mit Hymir und der Midgardschlange als den Streit des Frühlingsgottes mit dem Winter. Odin besiegt als Sonnen- und Frühlingsgott einen Drachen (Simrock 249).

75) Grimm, d. Myth. 724—739. Simrock 579.

76) Der Pään wurde bekanntlich seiner Entstehung nach auf die Zurufe der Parnassier beim Drachenkampf zurückgeführt (Strabo 422, Apoll. Rhod. II, 711, Euphorion beim Schol. z. Pind. p. 298 Boeckh. Etym. M. 469, 41. Schol. u. Eustath. z. Il. X 391). Der νόμος Πυθικός bestand nach Strabo 421 aus 5 Theilen: ἀγκρυσίς, ἀμπεῖρα, κατακλεισμός, ἱμβροὶ καὶ δάκτυλοι, σύριγγες. Die δάκτυλοι enthielten den ἐπιπαιάνισμός, die σύριγγες sollten das Verröcheln des Drachen darstellen. Ueber die dramatische Aufführung des Drachenkampfes vgl. die bei Hermann, gottesd. Alt. 29, 23 angeführten Stellen.

77) Vgl. das Fragment des Aristoxenos bei Mahne, de A. philos. peripat. Amstel. 1793 p. 92 f.: (Ἀριστόξενος) ἐν Τελέστου βίῳ φησὶν· ὅπερ ἐν Ἰταλίᾳ συνεκέρησεν ὑπὸ τὸν αὐτὸν καιρὸν γίνεσθαι πάθη... μαντευομένοις δὲ τοῖς Λοκροῖς καὶ Ῥηγίνοις περὶ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ πάθους εἰπεῖν τὸν θεόν· παιᾶνας δδεν ἐαρινούς... ὅθεν πολλοὺς γενέσθαι παιανογράφους ἐν Ἰταλίᾳ. Schol. Il. X 391: περὶ δὲ τὴν ἐαρινήν [ᾠδὴν] εἰς ταῦτ' ἐκ συνιόντες [οἱ Πυθα-

welche Apollon bei seinem Kampfe gebraucht, die Lichtstrahlen bedeuten, ist ein naheliegender Gedanke, den schon Welcker und Preller ausgesprochen haben. Der Beweis dafür, dass Lichtstrahlen und Pfeile gewissermassen synonyme Begriffe sind, wird weiter unten geliefert werden. Vielleicht trugen zu der Vorstellung eines Kampfes zwischen Apollon und den Winterdämonen auch die Gewitter bei, die nach Lucretius VI, 356 im Frühjahr besonders häufig sind. Nach germanischer Auffassung »sinkt der Winterriese mit dem ersten Frühlingsgewitter zusammen, seine Burg, die Wolke, zerfällt und zerfliesst in wohlthuenden Regen« (Mannhardt, germ. Mythen 186).

Mit dem Beginn der warmen Jahreszeit erneut sich aber nicht bloss die Erde, sondern auch das Meer wird wieder belebt, denn die Schiffe, welche seit dem Untergang der Pleiaden ⁷⁶⁾ beim Anbruch des Winters auf dem trockenen Lande gelegen haben, können wieder in See gehen ⁷⁷⁾. Es ist daher sehr natürlich, dass auch die Seefahrer, Fischer und Kolonisten, welche mit Sehnsucht den Frühling erwarten, um ihre Fahrten zu beginnen, ebenso wie die Bewohner des Binnenlandes den Frühlingsgott Apollon verehrten, insofern im Lenze die rauhen Winterstürme aufhören und das Meer wieder schiffbar wird. Der gebräuchlichste Kultname des Gottes in dieser seiner Bedeutung für die Seefahrt ist bekanntlich Δελ-

γόρειοι] ἤκουον ἑνὸς θεοῦ μέσος καθημένος ἧδε λόριον ἔχων. Diese pythagoreischen Pŕane führten den Namen καθάρσεις und erinnern an die Reinigung Apollons nach dem Drachenkämpfe.

78) Hesiodos ἔργα 619: εὐτ' ἀν Πληϊάδας σθένης δμβριμον Ὀρίωνος || φεύγουσαι πίπτωσιν ἐς ἡεροειδέα πόντον, || δὴ τότε παντοίων ἀνέμων θύουσιν ἀήται || καὶ τότε μηκέτι νῆας ἔχειν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ κ. τ. λ.

79) Hesiodos ἔργα 678: ἄλλος δ' εἰαρινὸς πέλεται πλόος ἀνθρώποισιν · || ἦμος δὴ τὸ πρῶτον, δσοντ' ἐπιβᾶσα κορώνη || ἔχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανείη || ἐν κράδῃ ἀκροτάτῃ τότε δ' ἀμβατός ἐστι θάλασσα · || εἰαρινὸς δ' οὗτος πέλεται πλόος. Plinius hist. nat. II, 122: Ver ergo aperit navigantibus maria, cuius in principio Favonii hibernum molliunt caelum.

φίνιος⁸⁰⁾, als welchem ihm in Attika im Frühlingsmonat Munychion das Fest der Δελφίνια gefeiert wurde⁸¹⁾. Da nun um diese Zeit auch die Auswandererschiffe in See zu gehen pflegten, so wurde der Apollon Delphinios auch Οἰκιστής und Δωματίτης⁸²⁾, d. i. der Städtegründer und Erbauer genannt. Mit dieser Auffassung des Delphinios hängt die bekannte Annahme der Traumdeuter zusammen, dass die Erscheinung des Apollon Delphinios ἀποδημίας und κινήσεις verkünde⁸³⁾. Wie verbreitet die Verehrung des Delphinios war, ersieht man aus der Zusammenstellung der Kultstätten, welche Preller in den Berichten der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften VI (1854), S. 143 f. gegeben hat⁸⁴⁾. Natürlich lagen dieselben ohne Ausnahme am Meeresgestade, und daraus erklären sich die Beinamen Ἐπάκτιος, Ἀκτιος und Ἀκταῖος⁸⁵⁾, welche sich auf den an der Küste von Fischern und Seefahrern verehrten Delphinios beziehen. Hierher gehören endlich noch die Kultnamen des Apollon als Gottes der Ausfahrt und Landung Ἐπιβατή-

80) Dieselbe Auffassung des Apollon Delphinios findet man bei Preller, gr. Myth. I, 201, und in den Berichten d. sächs. Ges. d. Wissensch. VI (1854), 152. Welcker, Götterl. I, 500 und 506. Lauer 263 f. Schömann, gr. Alt. II, 433. Gädechens in Pauly's Realenc. I, 1267. Mommsen, Heort. 48 f.

81) Mommsen, Heort. 398 f.

82) Pythaenetus beim Schol. zu Pind. Nem. V, 81: καὶ εἴη ἂν ὁ μὴν οὗτος [ὁ Δελφίνιος]· ἐν ᾧ θύουσιν Αἰγινήται Ἀπόλλωνι οἰκιστῇ καὶ δωματίτῃ, καθά φησι Πυθαίνετος. Der äginetische Monat Delphinios entspricht nach Müller, Dor. I, 329, und Hermann, Monatskunde 54 dem attischen Munychion.

83) Artemidoros onirocr. 133, 8 Hercher.

84) Preller a. a. O. führt Aegina, Thera, Chios, Athen, Milet, Massalia, Chalkis und Knossos als solche an. Vgl. Plut. de sollert. animi 36: Δελφινίου Ἀπόλλωνος ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήσιν ἦσαν.

85) Ἐπάκτιος bei Apollon Rh. I, 403 wird vom Scholiasten erklärt mit ὁ ἐν τῇ ἀκτῇ τιμώμενος. Vgl. auch Orph. Arg. 1306 und Steph. Byz. unter Ἀκτὴ· ἔστι καὶ Ἀκτὴ Μαγνησίας, ἀφ' ἧς Ἀκτιος καὶ Ἐπάκτιος Ἀπόλλων τιμᾶται. Der Ἀπόλλων Ἀκτιος wurde vorzugsweise von Fischern verehrt. Schol. zu Theokr. idyll. V. 14: φησὶ δὲ καὶ Πίνδαρος τῶν ἀλίεων αὐτὸν προντίζειν. Ueber den Ἀκταῖος zu Adrasteia vgl. Strabo 588.

ριος⁸⁶⁾, 'Εμβάσιος⁸⁷⁾ und 'Εχβάσιος⁸⁸⁾, welchem die Argonauten mehrfach da, wo sie ein- und ausstiegen, Altäre errichteten.

Fassen wir nunmehr die wesentlichsten Punkte der vorstehenden Untersuchung noch einmal in aller Kürze zusammen, so haben sich uns folgende Gebräuche und Ideen im Frühlingskultus des Apollon ergeben.

1. Im Beginn des Frühlings dachte man sich den Gott aus fernen Gegenden wiederkehrend und feierte ihn, der heiteren Jahreszeit entsprechend, mit festlichen Pänen, Gelagen und Opfern.

2. Um dieselbe Zeit feierte man seinen Geburtstag und in Verbindung damit den Kampf mit feindlichen Drachen und Riesen, den Personifikationen des Winters und der Finsterniss, welche den jungen Gott während und unmittelbar nach seiner Geburt gefährden. Von den dabei üblichen Gebräuchen wissen wir, dass sie aus geräuschvollen Waffentänzen bestanden, die von jungen Männern (Kureten) aufgeführt, die Geburt des Gottes vor den feindlichen Dämonen beschützen sollten:

B. Mars als Frühlingsgott.

Zwar sind wir über diese Funktion des Mars bei der verhältnissmässig spärlichen Ueberlieferung der römischen Mythologie weit weniger genau unterrichtet als über den Frühlingskultus des Apollon, doch lassen sich in den erhaltenen charakteristischen Zügen noch immer die deutlichen Spuren einer ursprünglichen Uebereinstimmung nachweisen.

Zunächst ist es vollkommen sicher, dass Mars von den italischen Völkern ganz allgemein als Frühlingsgott verehrt und mit Frühlingsfesten gefeiert wurde. So war, wie Mommsen, *r. Chronol.* ² 218 f. u. röm. G. ⁵ I, 166 mit unwiderleglichen Gründen nachweist, nicht bloss in der römi-

86) Paus. II, 32, 2.

87) Apollon Rh. I, 359. 404.

88) Apollon. Rh. I, 966. 1166. Vgl. auch die ephesische Münze bei Eckhel II, 516.

schen Monatstafel, sondern auch ursprünglich in den sämtlichen italischen Kalendern der erste Monat des Jahres, der Frühlingsmonat καὶ ἔτοχ' ἦν dem Mars geheiligt, daher in diesen seine bedeutendsten Feste fielen⁸⁹⁾. Betrachten wir diese genauer, so ergibt sich die auffallendste Verwandtschaft des apollinischen und martialischen Kultus. Wie nemlich Apollon nach uralter delphischer Sage im ersten Frühlingsmonate des delphischen Jahres, am 7. Bysios geboren sein sollte, so feierte man auch zu Rom am ersten Tage des jenem delphischen Monate genau entsprechenden Martius⁹⁰⁾ den Geburtstag des Mars, und zwar in einer Weise, welche entschieden an die apollinische Geburtstagsfeier zu Ortygia erinnert. Den Kureten, welche nach Strabon die Geburt des Gottes mit ihren Waffentänzen gegen die feindlichen Dämonen unterstützen sollten und bei der jedes Jahr stattfindenden Feier festliche Gelage und Opfer veranstalteten, entsprechen auf das Genaueste die Salier mit ihren Waffentänzen⁹¹⁾, Opfern und sprüchwörtlich gewordenen Schmausereien⁹²⁾, während ihre Lieder mit dem später missverstandenen stets wiederkehrenden Refrain Mamuri Veturi offenbar den Frühlingspäanen analog sind⁹³⁾, die wir in

89) Dass der erste März als Geburtstag des Mars galt, ist nicht bloss im Kalender des Constantius ausdrücklich bezeugt (Preller, r. Myth. 319, Anm. 5), sondern es folgt auch aus der Feier der Matronalia, welche der Juno Lucina als Geburtsgöttin galten. (Preller 244. Ovid. fast. III, 255 f.) Das Wickelkind, welches dieselbe auf Münzen im Arme hält, kann nur der junge Mars, der allgemein für den Sohn der Juno galt, sein. Es lag in der Natur der höchsten Ehe- und Geburtsgöttin, sich dieselbe als eine Gebärende vorzustellen.

90) Vgl. Weniger a. a. O. 4. Nach A. Mommsen, Heort. tab. II. S. 96 entspricht der 1. März dem 10. Anthesterion (Bysios) des Jahres 432 v. Chr.

91) Schon Dionys. Hal. II, 71 nennt den Tanz der Salier eine Art χορηγισμός.

92) Hinsichtlich der Opfer und Schmausereien vgl. Preller, r. Myth. 323. Hartung, r. Myth. II, 166 ff.

93) Vgl. die Beschreibung der salischen Feier am 1. März bei Ovid.

dem Kultus des Apollon kennen gelernt haben, worin der Gott mit Ἰή Ἰή Παῖάν angerufen zu werden pflegte. Fragen wir ferner nach der Bedeutung dieser eigenthümlichen salischen Waffentänze, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass sie der Geburt des Mars als Frühlingsgott galten, den man ebenso wie den Apollon von der dämonischen Gewalt des Winters gefährdet glaubte. Das erhellt nicht bloss aus der Bedeutung ähnlicher Waffentänze im Kultus des kretischen Zeus und des Dionysos, deren Identität und Beziehung zum Frühling Welcker, G. II, 218—244 mit guten Gründen erwiesen hat⁹⁴⁾, sondern auch aus der von Preller, gr. Mythol. I, 104, Anm. 1 u. 358, Anm. 3 gemachten Beobachtung, dass derartige Ceremonien fast immer den Sinn eines ἀποτρόπαιον haben, indem man ihnen einen schützenden Einfluss gegen die Gefahren unheimlicher Mächte zuschrieb, daher sie z. B. beim Aufgange des Sirius und bei Mondfinsternissen eine Rolle spielten. Dass ausserdem der Klang des Erzes und der Trompeten, mit wel-

fast. III, 259, wo es v. 359 f. heisst: Tum sic Mamurius: »merces mihi gloria detur, || nominaque extremo carminé nostra sonent.«

Der Mythos vom Mamurius, dem Schmiede der Ancilia, ist, wie schon oben bemerkt, wahrscheinlich erst spät aus dem Missverständnisse des Namens in den nach Horat. ep. II, 1, 86 und Quint. I, 6 alterthümlichen und schwer verständlichen Liedern der Salier entstanden.

94) Bemerkenswerth ist dabei, dass der kretische Zeus und Dionysos ursprünglich keine echtgriechischen Götter waren, wohl aber den mit den Griechen verwandten phrygisch-thrakischen Stämmen angehörten (vgl. O. Abel in Pauly's Realenc. u. Phryges V, 1572 ff.). Die Hauptpunkte, welche Welcker zu seiner Identificirung des kretischen Zeus und Dionysos anführt, sind:

Bei beiden Göttern finden wir ganz gleichartige Geburtsfeste im Frühling, beide werden vor den Nachstellungen der Dämonen durch Waffentänze (G. II, 218, 226) geschützt, von Nymphen in einer Höhle aufgezogen (G. II, 218, 235, 589), mit Honig ernährt (G. II, 232), in goldenen Schwingen gewiegt (G. II, 218. Preller, gr. Myth. I, 538) und sterbend gedacht (G. II, 222 f. 225—26); daher man im Kultus beider von ihren Gräbern sprach. Es ist wahrscheinlich, dass diesem Kultus ganz ähnliche Ideen wie dem Frühlingskultus des Apollon zu Grunde lagen (Preller I, 521, 538. G. II, 580. 586).

chem Mars nach Jo. Lydus am ersten März, dem Tage des sogenannten *armilustrium*, gefeiert wurde⁹⁵⁾, eine Abwehr bedeutet, hat Jahn in den Berichten d. k. sächs. Ges. d. Wissenschaften 1855, S. 79 dargelegt. Ja man scheint sich auch den jungen Gott unmittelbar nach seiner Geburt selbst kämpfend gedacht und seine kriegerische Bedeutung aus eben diesen Kämpfen gegen die Dämonen des Winters abgeleitet zu haben, wenigstens wissen wir, dass die Waffentänze der Salier nicht bloss an dem Geburtstage des Gottes, sondern auch im weiteren Verlaufe des ihm geheiligten Märzmonates stattfanden⁹⁶⁾ und dass während dieser Zeit, namentlich an den Tagen der Waffentänze, die römischen Heere keine Schlacht liefern und nicht marschiren durften (Marquardt, Handb. d. r. A. IV, 377, Anm. 2558), wohl aus keinem andern Grunde, als weil man Mars selbst mit den Dämonen kämpfend glaubte, wesshalb er seinen Söhnen, den Römern, bei ihren Kämpfen nicht helfend zur Seite stehen konnte. Darauf deutet auch die eigenthümliche Sitte, welche die flaminica Dialis, die Priesterin der Juno (Preller, r. Myth. 181), also der Mutter des Mars, deren Hauptfest, die Matronalia, mit dem Geburtstage des Mars zusammenfiel (Preller a. a. O. 244, 1), beobachten musste. Wie nemlich ihr Gemahl, der flamen Dialis, wie aus den Vorschriften für sein persönliches Verhalten hervorgeht, gewissermassen ein lebendes Bild des höchsten Gottes, dem er diente, sein sollte, so war auch das Verhalten der flaminica bedeutungsvoll für gewisse Anschauungen im Kultus der Juno. Nun ist aber hinsichtlich der Märzfeier überliefert, dass diese Priesterin, so lange die

95) Jo. Lyd. de mens. IV, 27: θεραπεύεται δὲ ὁ Ἄρης ἡχοῖς ὕπλων καὶ σάλπιγγι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτῷ τὴν πρώτην ἑορτὴν ἐπετέλουν οἱ Ῥωμαῖοι, καλοῦντες αὐτὴν ἀρμιλούστριον οἰονεὶ καθαρόν ὕπλων, μὴ χείματος μὴ ἐτέρας τινὸς περιστάσεως εἰργούσης τὴν κίνησιν τῶν ὀπλῶν ἐπὶ τῷ τοῦ Ἄρεος πεδίῳ.

96) Dionys. Hal. II, 70 nennt die Feier der Salier ἑορτὴ... δημοτελής ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἀγομένη. Vgl. Preller, r. M. 320 f.

Ancilien herumgetragen wurden, weder ihr Haar machen, noch ihre Nägel schneiden, noch ihren Mann berühren durfte (Preller 182, Marquardt 377), so wie dass alle während des März abgeschlossenen Ehen für bedenklich galten, weil, wie Ovid ⁹⁷⁾ sagt, diese Zeit für eine Periode des Kampfes gehalten wurde. Das lässt sich aber nur verstehen, wenn man nach Analogie des apollinischen Kultus annimmt, dass man den jungen Gott, den göttlichen Beschützer des Volkes, und seine Mutter, die Juno, während des März von Dämonen gefährdet glaubte, die wir für winterliche zu halten um so mehr Ursache haben, als in der That an den Iden des März der Kampf des Winters und Sommers mimisch ganz ähnlich dargestellt wurde, wie wir es aus entsprechenden germanischen und slavischen Gebräuchen (Grimm, d. Myth. 724 ff.) kennen. Es wurde nemlich an den Iden des März ein echt winterlich mit Fellen bekleideter Mensch mit langen weissen Stäben aus der Stadt hinausgetrieben, eine Ceremonie, wobei man sich nach dem Zeugniß des Minucius Felix die Salier thätig denken muss, welche dabei den alterthümlichen Namen des Mars, Mamurius, erschallen liessen ⁹⁸⁾. Späteres Missverständniß liess in dem von den Saliern Geprügelten jenen erfundenen Schmied der Ancilien erblicken, während es doch, wie Preller, r. Myth. 317 gewiss richtig erkannt hat, sich hierbei um die bekannte Sitte der Winteraustreibung handelte, wobei die Salier als Priester des

97) Ov. fast. III, 393 f.:

Nubere si qua voles, quamvis properabitis ambo,

Differ: habent parvae commoda magna morae.

Arma movent pugnam, pugna est aliena maritis.

Conditæ cum fuerint, aptius omen erit.

His etiam conjux apicati cinota Dialis

Lucibus impexas debet habere eomas.

98) Jo. Lydus de mens. IV, 36: εἰδοῖς Μαρτίαις . . . ἤγετο δὲ καὶ ἀνθρώπος περιβεβλημένος δορατὶ καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λευκοῖς ἐπιμάχουσι, Μαμούριον αὐτὸν καλοῦντες. Minuc. Fel. Octav. p. 223: Saliij incedunt pileati, scuta vetera circumferunt, pelles caedunt. Vgl. Preller 317, Anm. 4.

Frühlingsgottes Mars eben so mitwirkend auftraten wie die Kureten bei der Geburtsfeier auf Ortygia ⁹⁹⁾. Wenn man bedenkt, wie wenig Sinn im Allgemeinen die Römer für alte mythische Traditionen besaßen, wie viele der gräcoitalischen Mythen also verloren gehen mußten, so wird man den Mangel an ausdrücklichen Zeugnissen für den von uns vorausgesetzten mythischen Kampf des Mars nicht dagegen geltend machen wollen, da doch die überlieferten Kultgebräuche so deutlich dafür sprechen.

Wie man ferner im Kultus des Apollon an ἀποδημίαι und ἐπιδημίαι glaubte, so scheint es auch in Italien ursprünglich Mythen gegeben zu haben, welche von einer Entfernung und Wiederkehr des Mars erzählten. Das geht deutlich hervor aus einer Andeutung im Truculentus des Plautus II, 6, 34, wo es heisst: *Mars peregre adveniēns salutat Nerienem uxorem suam*. Leider sind wir aus Mangel an anderweitiger Ueberlieferung ausser Stande, diese Andeutung weiter zu verfolgen, doch ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass diese Wiederkehr aus der Fremde und die Begrüssung der Nerio in den Frühling verlegt wurde, da das einzige Fest derselben, dessen Erwähnung gethan wird, nach Jo: Lydus de mens. IV, 42 auf den 23. März fiel, an welchem Tage, wie es scheint, die Hochzeit des Mars mit dieser Göttin gefeiert wurde ¹⁰⁰⁾. Nicht undenkbar wäre es, dass die Nerio das Objekt der mythischen Kämpfe des Mars war, da eine Familienmünze der Gellier den Raub derselben durch Mars darstellt und Götter,

99) Wie viele uralte Sagen in Rom verschwanden und durch später aufgekommene Mythen ersetzt wurden, lehren die verschiedenen Legenden von der Anna Perenna (Preller, r. Myth. 304 f.), von der Gründung Roms (Preuner, Hestia-Vesta 375 f.) und die trefflichen allgemeinen Bemerkungen von Preuner a. a. O. 369 f. Ueber die verschiedenen alten Erklärungen des Namens *Mamurius Velurius* s. oben S. 27, Anm. 44.

100) Vgl. Preller, r. Myth. 303, Anm. 3 u. 4. Auf die daselbst angeführte Stelle des Porphyrius zu Hor. ep. II, 2, 209 lege ich gegenüber den zahlreichen Zeugnissen, welche ausdrücklich von einem coniugium reden, kein Gewicht.

wie Indra und Thor, deren Dämonenkämpfe an Mars und Apollon erinnern, in verschiedenen Mythen als Befreier der von den Dämonen gefangen gehaltenen Frauen auftreten (vgl. Mannhardt, germ. Mythen 76 ff.).

Endlich muss man die Feier der *Ambarvalia*, die ursprünglich dem Mars galt und im Mai stattfand, um den Segen des Sonnengottes für die in Blüthe stehenden Saaten zu erbitten¹⁰¹), sowie die Sitte, demselben die Erstlinge des Frühlings oder das *ver sacrum* zu weihen, auf Mars als Frühlingsgott beziehen. Aehnlichen agrarischen Gebräuchen werden wir im nächsten Abschnitt auch im apollinischen Kultus begegnen.

V.

Apollon und Mars als Götter der heissen Jahreszeit, d. i. des Sommers und Herbstes.

A. Apollon.

Wir wollen in diesem Abschnitte die apollinischen Feste des eigentlichen Sommers und des Herbstes, d. i. der heissen Jahreszeit¹⁰²) betrachten, um aus den zu Grunde

101) Vgl. Preller, röm. Myth. 301, 372. Mommsen, röm. Chronologie 2 70 f.

102) Ich verstehe darunter das *θέρος* (im engeren Sinne) und die *ἀπώρα*, wozu, wie schon aus dem Namen hervorgeht, das später davon unterschiedene *φθινόπωρον* (bei Hesiodos *μετόπωρον* genannt) gerechnet werden muss (vergl. Ideler, Handbuch der Chronol. I, 241 f.). Das *θέρος* im engeren Sinne beginnt nach Hesiod *ἔργα* 383. Hippokrat. *de diaeta* III (vol. I, pag. 708 f. ed. Kühn). Schol. in Aratum v. 266. Plin. h. n. XVIII, 69 mit dem Aufgange der Plejaden, d. i. ungefähr am 19. Mai nach Mommsen, Heort. 96, tab. II, und endet nach Hesiod. *ἔργα* 663 etwa 50 Tage nach dem Solstiz (d. i. Mitte August). Dann beginnt nach v. 674 f. die *ἀπώρα*

liegenden Anschauungen ein möglichst klares Bild von der Thätigkeit des Gottes während dieser Zeit zu gewinnen. Im Allgemeinen können wir alle Feste dieser Jahreszeit ihrem Charakter nach in Sühn- und Erntedankfeste eintheilen, doch ist dabei zu bemerken, dass in einigen Fällen, z. B. bei den attischen Thargelien, die Ideen der Sühne und des Erntedankes zugleich zum Ausdruck kommen.

Die eigentliche heisse Jahreszeit beginnt nach der herrschenden aufgenaue meteorologische Beobachtungen gestützten Annahme (vgl. A. Mommsen, Verhandl. d. Kieler Philologenvers. 1869, S. 152) ungefähr Mitte Mai unseres Kalenders oder nach der attischen Monatstafel mit dem Thargelion, welcher nach bestimmten Angaben (Dion. Hal. ant. I, 63. Plat. rep. 250, vgl. Mommsen, Heort. 425 Anm.) schon zum θερος gerechnet wurde. Da es für unsern Zweck von der grössten Wichtigkeit ist, die meteorologischen Eigenschaften dieser Jahreszeit kennen zu lernen, so setze ich die Bemerkungen von A. Mommsen hierher.

Derselbe sagt in den Verhandlungen der Kieler Philologenversammlung 1869, S. 153, Folgendes:

mit ihren Regengüssen, welche nach v. 415 auch μετόπωρον genannt wurde. Der Eintritt des Winters wird v. 448 f. bestimmt durch die Kranichzüge, den ἄροτος und den Beginn der Regenzeit, d. i. nach attischen Beobachtungen Ende Oktober (Mommsen, Schleswiger Progr. 1870, S. 28) oder nach v. 384 durch den Frühuntergang der Plejaden (nach Mommsen, Heort. im Anfang November), womit auch Hippokrates a. a. O. und Plinius übereinstimmen. Ersterer lässt das θερος im Anschluss an die Volksmeinung (οἱ πολλοί) mit dem Aufgang des Arktur (am 17. September nach Mommsen) endigen und darauf das φθινόπωρον (de aëre locis et aquis vol. I, p. 543 f. ed. Kühn auch μετόπωρον genannt) beginnen, dessen Ende durch den Untergang der Plejaden bestimmt wird. Man sieht also, dass ἐπώρα, μετόπωρον und φθινόπωρον mehrfach identisch sind. Uebrigens betrachtet Mommsen, V. d. Kieler Philologenvers. S. 152 u. 155 als Sommer die gesammte heisse Zeit von Mitte Mai bis Ende Oktober und theilt sie in Vorsommer (Mai und Juni), hohen Sommer (Juli, August und erste Hälfte des September umfassend) und Nachsommer (zweite Hälfte September bis Ende Oktober). Der nachfolgenden Untersuchung habe ich diese sehr wohlbegründete Eintheilung zu Grunde gelegt.

»Die launenfreie Jahreszeit des Sommers ist monoton, ihre Gleichmässigkeit ermüdend, Gewitter, wenn sie vorkommen, bringen keine Linderung, Dürre und Hitze erweisen sich dem Pflanzenwuchs wie der Gesundheit des Menschen feindselig. Der Blumenflor, seit Mai im Abnehmen, stirbt im Juni grösstentheils dahin und der Juli findet nicht viel übrig zu verbrennen. So giebt es nur zweierlei Rosen, τὰ Ἀπριλιτικὰ und τὰ Μαϊατικὰ (die Monate des alten Stils sind gemeint). Meteorischer Staub verhüllt oft die Gegend, wunderlich groteske Gestaltungen der Luft thürmen sich wie Staubtrichter empor, manchmal ist die ganze Akropolis von den hässlichen Vorhängen gelbgrauer oder röthlicher Staubmeteore umfängen, und doch ist hier nicht Afrika — die Sonnengluth kann gefürchtet und schmerzlich bedauert, aber nicht sentimental beklagt werden. Die staubige verarmte Flur des südlichen Sommers weckt nicht poetische, sondern wirkliche Betrübniß. Wie herrlich prangte im März und April die Halbinsel Munychia mit ihren blühenden, mannshohen Ferulstauden, die man zu hunderten und tausenden stehen sah. Nun wird es Sommer, die Hitze hat die Ferulstaude bald ausgedörret, spröde und zerbrechlich gemacht, es folgen die Nordostpassate, mit gewaltiger Kraft über den munychischen Felsen dahinbrausend, all das prächtige Gestäude brechen sie ab und rasiren die Halbinsel kahl bis auf den Stein.«

»Zu der finstern Auffassung der heissen Jahreszeit, die wir im Alterthum finden, tragen die Gefahren bei, welche sie der Gesundheit bringt. In den warmen Monaten schwindet die Esslust und bei unvorsichtiger Diät zieht man sich leicht Indigestionen und schlimme Krankheiten zu. Vornehmlich leiden Kinder unter zwei Jahren und viele werden Opfer der in der Hitze entstehenden gastrischen Störungen. In Athen hörte ich von dem Loose der Kleinen nur mit dem innigsten Bedauern sprechen und in den Familien,

wo die Kinder noch klein sind, sieht man dem Sommer nicht mit freudigen Empfindungen entgegen ¹⁰³⁾.«

»Die griechische Religion bietet geistliche Hilfe dar, um dem Siechthum der Jahreszeit zu wehren. In Athen bringt man kranke Kinder zur Kapelle der h. Marina, besonders am Tage ihres Kirchfestes, der unserm 29. Juli entspricht. Die h. Anargyri, d. h. die uneigennütigen Aerzte, haben im Juli zwei Festtage. Endlich giebt es eine Johannes dem Täufer geweihte Kapelle, an der man Gebräuche vollzieht um Fieber abzuwenden oder zu heilen. Sie wird die des Joannis Thermastras genannt, d. h. des Fieberarztes, von θαρμαίνωμαι, febricito. Der Hauptfesttag des Heiligen, Sept. 10 unsers Kalenders, liegt in der schlimmsten Fieberzeit.«

Ausserdem ist zur Charakteristik dieser Jahreszeit noch hervorzuheben, dass in ihrem Beginn, welcher durch den attischen Monat Thargelion bezeichnet wird, wie noch heutzutage die Ernte der wichtigsten Feldfrüchte fiel ¹⁰⁴⁾,

103) Vgl. ausser den S. 31, Anm. 49 citirten Stellen, welche von der gesundheitsgefährlichen Wirkung des Sommers handeln, noch folgende: Hippokr. I, p. 547 ed. Kühn: καὶ ἐπικινδυνόταται ἡλίου τροπαὶ ἀμφοτέραι καὶ μᾶλλον θερμαίνειν . . . δεῖ δὲ καὶ τῶν ἀστρον τὰς ἐπιτολάς φυλάσσεσθαι καὶ μάλιστα τοῦ κυνός. ἔπειτα Ἀρχτοῦρου καὶ ἐπὶ Πληγιάδων δύσει. τὰ τε γὰρ νοσήματα μάλιστα ἐν ταύτῃσι τῇσιν ἡμέρῃσιν κρίνεται. ib. p. 543: καὶ ἦν μὲν ἐπὶ κυνός ἐπιτολῇ ὕδωρ ἐπιγένηται καὶ χειμῶν καὶ οἱ ἐτησίαι πνεύσωσιν, ἐλπίς παύσασθαι [τοῦ πυρετοῦς] καὶ τὸ μετόπωρον ὀνηρὸν γενέσθαι. ἦν δὲ μὴ, κίνδυνος θανάτου τε γενέσθαι τοῖσι παιδίοις καὶ τῇσι γυναῖξιν. ib. III, 721: ἐν φθινοπώρῃ ὀξύταται αἱ νοῦσοι καὶ θανατωδέσταται τοῦ πίναν. ib. 724: τοῦ δὲ θέρος ἐνὶ τούτων καὶ πυρετοὶ συνεχέες καὶ καῦσοι κ. τ. λ. Ausserdem führe ich zur Charakteristik des griechischen Sommers noch das berühmte Fragment des Alkaios (bei Bergk p. lyr. 3 p. 943 f.) an, wo es heisst: ἀδ' ὦρα χαλέπα, πάντα δὲ δίψαις ὑπὸ καύματος und ἄνθει δὲ σκόλουμος· νῦν δὲ γυναῖκες μιζῶνται, || λέπτοι δ' ἄνδρες, ἐπεὶ καὶ κεφάλαν καὶ γόνα Σείριος || ἄζει, womit die übereinstimmende Schilderung bei Hesiod. ἔργα 582 f. zu vergleichen ist, wo v. 584 von einer θέρος καματώδης ὥρη gesprochen wird. Mit den angeführten Aeussierungen Mommsens stimmt im Wesentlichen überein die Darstellung von Kruse, Hellas I, 249 f. Welcker, Götterl. I, 459. Schwalbe, über den Pän 24 f.

104) Vgl. Hesiod. ἔργα 383: Πληγιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομένων || ἀρ-

deren Reifen wesentlich der im Mai und Juni ausbrechenden dörrenden Sonnengluth zugeschrieben wurde ¹⁰⁵).

Verwerthen wir nunmehr die angeführten Thatsachen für die Erklärung der Festgebräuche bei den apollinischen Sommerfesten, so werden wir von vornherein erwarten dürfen, den Sonnengott Apollon einerseits als eine wohlthätige Macht des Erntesegens und der Gesundheit, anderseits als eine verderbliche, durch Opfer und Gebete zu sühnende Gottheit verehrt zu sehen, insofern man ihm alle in dieser Jahreszeit besonders häufigen Krankheiten und die der Ernte schädlichen Landplagen zuschrieb. So entsteht die eigenthümliche Doppelnatur des Gottes, wobei ein Gedanke zu Grunde liegt, »der«, um mit O. Jahn zu reden ¹⁰⁶), »alle religiösen Vorstellungen des Alterthums tief durchdringt, dass die Kraft zu segnen und zu heilen unzertrennlich von der zu schaden und zu vernichten ist und umgekehrt, dass daher auch in jeder Gottheit beide entgegengesetzten Seiten vereinigt sind.« Eine auch nur oberflächliche Betrachtung dieser Sommerfeste des Apollon wird die soeben ausgesprochene Erwartung in der That bestätigen.

χρῶν ἀμυγρῶν ἀρότοις δὲ δυσσομένων. A. Mommsen, Progr. d. Schleswiger Domschule 1870, S. 7. Kruse, Hellas I, 251. 256.

105) Dies wird ausgedrückt durch das Verbum πέσσω, eigentlich kochen, dann reif machen (womit nach Curtius, Gr. ² 408 auch πέπων reif und πεπαλῶ reif machen zusammenhängen), woraus deutlich erhellt, dass man der Natur der Sache entsprechend die Reife des Getreides auf die kochende oder dörrende Sonnengluth zurückführte. Wie alt diese Anschauung war, ersieht man aus dem ganz gleichen Gebrauche des dem griech. πέσσω entsprechenden lat. *coquo* und ind. *paśajami* (Curtius, Gr. a. a. O.). Uebrigens bedeutet der Name des Erntemonats θαρρηλιών nichts Anderes als den Dörrmonat, wie ich in der Abhandlung de aspiratione vulgari apud Graecos (Curtius, Studien z. gr. u. lat. Gramm. I, 2, S. 115) nachgewiesen zu haben glaube. Vgl. Etym. M. 443, 21: τότε (d. i. im Thargelion) ὁ ἥλιος πυρώδης ἐστὶ καὶ ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ τὰ τῆς γῆς ἀνθὴ ἀνεξηραίνετο.

106) In seiner schönen Abhandlung über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten S. 61: Berichte über d. Verhandl. der k. sächs. Ges. d. Wiss. VII. 1855.

Wir wenden uns zunächst zur Betrachtung der Thargelien als des ersten apollinischen Sommerfestes.

Wie aus verschiedenen Zeugnissen ¹⁰⁷⁾ hervorgeht, waren die Thargelien ein altionisches Fest, welches nicht bloß zu Athen, sondern auch zu Milet, Ephesos, Delos und Massilia ¹⁰⁸⁾, vielleicht auch in Delphi ¹⁰⁹⁾ gefeiert wurde. Am genauesten sind wir über die Gebräuche in Athen unterrichtet, die wir nach den Untersuchungen von A. Mommsen (Heortol. 414 f.) wiedergeben wollen. Im Allgemeinen lassen sich nach diesem Gelehrten (a. a. O. 424) zwei ziemlich scharf zu sondernde Hälften des Festes unterscheiden, deren jede eine bestimmte Seite des apollinischen Kultus zum Ausdruck bringen sollte. Am sechsten Thargelion war es nämlich nach dem Zeugniß des Helladios (bei Phot. bibl. S. 534^b) in Athen Sitte, eine Prozession mit zwei Menschen zu halten (*φαρμακούς ἄγειν*), welche, einer zur Sühne für die Männer, der andere für die Frauen dargebracht wurden. Es war dieser Sühnbrauch eine Abwehr pestartiger Krankheiten (*λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμός* *ἦν*), wie sie im Sommer und Herbst auszubrechen pflegen, und wurde mythisch mit der Ermordung des Kreters Androgeos in Zusammenhang gebracht. Eine Bestätigung dieser Worte des Helladios können wir theils in den verwandten Gebräuchen der übrigen Thargelienfeste, theils in der bei Diog. Laert. I, 10, 3 erhaltenen Notiz erblicken, dass, um Athen von der nach der Ermordung des Kylon entstandenen

107) Hipponax fr. 4—9, Bergk. Parthenios S. 13, 22 (Hercher).

108) K. Fr. Hermann, gottesdienstl. Alt. 27, 8. 60, 4. 68, 41. Schömann, gr. Alt. II, 434. Müller, Dorier I, 327. Welcker, Götterl. I, 463.

109) Das erhellt aus der Sitte der Athener, gleichzeitig mit der delischen Theorie eine pythische (*Πυθιάς θεωρία*) nach Delphi zu senden (Mommsen, Heort. 402), so wie aus dem von Metapont, Myrine, Apollonia nach Delphi geweihten χρυσοῦν θέρος als Symbol der Erstlinge der Ernte im Sinne von *θαρρήλια*: K. Fr. Hermann, gottesd. Alt. 25, 10. Nach Plin. h. n. XIX, 86 weihte man goldene Rettiche, silberne Betae und bleierne Rüben nach Delphi.

Pest zu befreien, zwei Jünglinge, Kratinos und Ktesibios geopfert wurden, worauf die Pest verschwand.

Ganz verschieden war dagegen der Charakter der anderen Hälfte des Thargelienfestes, d. i. der Feier des nächsten Tages oder des 7. Thargelion. An der Grenze der heissen Jahreszeit und des Frühlings nemlich galt es nicht nur den Gott der verderblichen, pestbringenden Hitze zu versöhnen, sondern auch demselben für die ersten Gaben der Ernte zu danken. Man brachte ihm daher in Verbindung mit den Horen am siebenten Tage des Monats die Erstlinge der Ernte (θαργήλια) dar¹¹⁰), bestehend aus den mannichfaltigsten Erzeugnissen der Jahreszeit, von denen das Fest und der Monat ihre Namen erhalten haben.

Um dieselbe Zeit wurden wenigstens seit dem Jahre 426 auf Delos die *Δήλια* gefeiert, ebenfalls ein Erntefest, wie aus den Andeutungen des Kallimachos und Plutarchos hervorgeht¹¹¹). Nach der oben S. 38 geäusserten Vermuthung wurde in dem angegebenen Jahre auch die ursprünglich davon verschiedene Feier der Geburt des Gottes im Frühling auf den 7. Thargelion verlegt und diese alte mit der delphischen Tradition übereinstimmende Anschauung scheint in Delos um so leichter geschwunden zu sein, als man auch sonst gewohnt war, die Götter an denjenigen Tagen geboren zu glauben, auf welche ihre Hauptfeste fielen¹¹²); daher das Erntefest der Thargelien von selbst zum Geburtsfeste werden musste, seit-

110) Wie es scheint, wurde Apollon an diesem Feste geradezu als Helios gefasst: vgl. Mommsen, Heort. 422 Anm.

111) Vgl. Kallim. hy. in Del. 278: ἀλλὰ τοὶ ἀμφιετεῖς δεκατηφόροι αἰὲν ἀπαρχαί || πέμπονται κ. τ. λ. Plut. sept. sap. conv. XIV: Θαυμάζω δέ σου τὸν ἕνον, ὃ Σόλων, εἰ Δήλιοις ἐναγχος ποιησάμενος τὸν μέγαν καθαρινόν, οὐχ ἰστόρησε παρ' αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν κομιζόμενα τῆς πρώτης ὑπομνήματα τροφῆς καὶ δειγμάτων, μετ' ἄλλων εὐτελεῶν καὶ αὐτοφυῶν, μάλα χηρὴν καὶ ἀνθέριχον. Auch auf Delos fiel das Fest in den Thargelion, einen delischen Monat, der aus Josephos arch. XIV, 10, 14 und Inschriften (Hermann, Monatskunde unter Delos) bekannt ist.

112) Lobeck, Aglaoph. 434.

dem es im delischen Kultus die grösste Rolle zu spielen begonnen hatte.

Von den spartanischen Apollonfesten scheinen die Hyakinthien den attischen Thargelien ziemlich ähnlich gewesen zu sein, indem sich hier die gleichen Ideen nachweisen lassen, welche entsprechende Kultgebräuche hervorriefen. Nach den von K. Fr. Hermann und Schömann¹¹³⁾ angeführten Zeugnissen ist es die Rücksicht auf die verheerenden Wirkungen der Sonnenhitze, welche nicht nur dem Mythos des schönen von dem Gotte durch einen Diskoswurf getödteten Hyakinthos zu Grunde liegt, sondern auch dem ersten Tage des Festes das Gepräge der Trauer mittheilte, während an dem darauf folgenden Tage ein fröhliches Fest der Ernte mit Spielen, Tänzen und reichlichen Opferschmäusen gefeiert zu werden pflegte. Wir können um so weniger an der Beziehung des Hyakinthienfestes auf die Menschen und Pflanzen schädliche Sonnengluth zweifeln, als der Monat, in dem diese Feier stattfand, für den heissesten und gefährlichsten des ganzen Jahres galt. Im Hekatombeus ging nemlich der Sirius auf, an welchen sich nach Cic. de divin. I 57 (vgl. Preller, gr. Myth. I, 358) Beobachtungen und allerlei Sühngebräuche zur Abwehr der schädlichen Sonnengluth knüpften. Sicher hängt damit auch die Sage vom Kynortas, d. h. Hundsaufragang, dem Bruder des Hyakinthos, zusammen¹¹⁴⁾. Was die lokale Verbreitung der Hyakinthien betrifft, so muss es ein altdorisches Fest gewesen sein, denn wir begegnen einem danach benannten Monat Hyakinthios auf Rhodos, Thera und Sicilien (Hermann,

113) K. Fr. Hermann, gottesd. Alt. 53, 36—37. Schömann, gr. Alt. II, 435.

114) Die gleiche Auffassung des Hyakinthosmythos findet sich bei Preller, gr. Myth. I, 197 f. Schömann, gr. Alt. II, 436. Welcker, Götterl. I, 472 f. Gerhard, Myth. § 316. Schwenck, Myth. d. Gr. 122. A. Mommsen, Verhandl. der Kieler Philologenvers. 1869. S. 154. Schwalbe, über d. Pöan S. 25 u. s. w.

Monatskunde 79). In Argos entspricht den Hyakinthien sowohl was die Zeit der Feier, als auch was die Bedeutung der daran sich knüpfenden Legende und der Kultgebräuche anlangt, das Linosfest, an welchem man den Apollon sühnte, weil er wegen der Tödtung seiner Geliebten Psamathe das Land mit Seuche heimgesucht hatte, und den Linos, den als Knaben von Hunden zerrissenen Sohn Beider, beklagte¹¹⁵⁾.

In dem darauf folgenden Monate Karneios wurden die dorischen Karneia gefeiert, ursprünglich ein rein agrarisches Fest mit deutlichem Bezug auf die beginnende Weinernte, worauf noch der Wettlauf der Staphylodromen hinweist¹¹⁶⁾, das aber seit der Einwanderung der Dorier zu einem Kriegerfeste geworden zu sein scheint, welches in dieser Bedeutung entschieden an die ungefähr gleichzeitig gefeierten attischen Boëdromien erinnert.

Auch in Betreff der meisten anderen der warmen Jahreszeit angehörigen Feste des Apollon sind wir so weit unterrichtet, um das bestimmte Urtheil fallen zu können, dass sie dem

115) Vgl. Preller, gr. Myth. I, 362. Schömann, gr. Alt. II, 509. Schwalbe, über den Päan 25. Mit Recht weist Schömann darauf hin, dass auch die Linosfeier in die Zeit der Hundstage fiel. Der Monat derselben hiess Ἀρνεῖος (Conon 19), der nach Bergk, Beiträge zur Monatskunde 9, dem August entsprechen mochte.

116) Vgl. Hermann, g. A. 53, 32. Schömann, gr. Alt. II, 437. C. I. G. 1387. 1388. Hesych. u. σταφυλοδρόμοι· τινὲς τῶν Καρνεατῶν, παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ. Bekkeri anecd. I p. 303, 25: στ. κατὰ τὴν τῶν Καρνείων ἐορτὴν στέμματα τις περιθέμενος τρέχει, ἐπυχόμενός τι τῇ πόλει χρηστόν. ἐπιδιώκουσι δὲ αὐτὸν νέοι σταφυλοδρόμοι καλούμενοι. καὶ ἐὰν μὲν καταλάβωσιν αὐτόν, ἀγαθόν τι προσδοκῶσιν κατὰ τὰ ἐπιχώρια τῇ πόλει, εἰ δὲ μὴ τοῦναντίον. Der Monat Karneios entsprach nach Hermann, Monatskunde 124, ungefähr unserem August, in welchem nach Mommsen, Progr. der Schleswiger Domschule 1870, S. 11, an vielen Orten Griechenlands die Weinlese beginnt. Es hatte also das Fest für die Weinlese dieselbe Bedeutung wie die Thargelien für die Ernte der Feldfrüchte. Dass die Dorer dasselbe bei ihrer Einwanderung schon vorfanden, bezeugt ausdrücklich Paus. III, 13, 3.

Gotte entweder als Abwehrer sommerlicher Landplagen, oder als Spender des Herbstsegens galten.

So ist es sicher, dass die vielfach verbreiteten *Sminthia* dem Abwehrer der Mäuse¹¹⁷⁾ und die *Aktia* auch dem Vertilger der lästigen und nach der Ansicht der Alten pestbringenden Fliegen gefeiert wurden¹¹⁸⁾, während man in Athen und Aeolis Apollon als Πορνόπιος oder Πορνοπίων d. i. als Wehrer der Heuschrecken anrief¹¹⁹⁾.

Den Schluss des gesamten apollinischen Festcyklus in Athen bildeten endlich die Pyanepsia im Beginn des danach benannten Monats an der Grenze des Sommers und Winters, wenn der Frühuntergang der Plejaden erfolgt. Zu dieser Zeit verlieren die Bäume ihr Laub (Demokrit bei Gemin. p. 252 Altorf.), Stürme (θύελλαι, Meton in Ptolemaeos' Kalender, Athyr 11) treten ein, die Seefahrt wird gefährlich (Demosth. 50, 23). Dies ist die Zeit, wo Apollon und mit ihm die gute Jahreszeit Abschied nimmt (Mommson, Heort. 57). Dann sind auch sämtliche Herbstfrüchte, namentlich der Wein, geerntet, daher man vor dem Eintritt des Winters dem Apollon als Sonnengott und Zeitiger der Herbstfrucht (vgl. das oben S. 55 über πέσσειν Gesagte) die Eiresione darbrachte, d. h. einen mit Binden und Früchten behangenen Lorbeer- oder Oelzweig, das Symbol der glücklich beendeten Jahresernte. Wir haben also die Pya-

117) Vgl. Hermann, g. A. 67, 10. Schömann, gr. Alt. II, 443. Welcker, Götterl. I, 489. Preller, gr. Myth. I, 195. Eine Menge von Stellen, in denen von dem grossen durch Mäuse angerichteten Schaden die Rede ist, findet man bei Lenz, Zoologie der alten Griechen u. Römer 151 f.

118) Clemens Al. Protr. p. 19 D ed. Lugd. Ἑρακλείδης δὲ ἐν κρίσειν ἱερῶν περὶ Ἀχαρνάναν φησιν, ἐνθα τὸ Ἀκτίον ἐστὶν ἀχρωτήριον καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἀκτίου ἱερὸν ταῖς μυῖαις προθύεσθαι βούν. Plin. h. n. X, 75: Invocant . . . Elei Myiagron Deum, muscarum multitudine pestilentiam afferente, quae protinus intereunt, quum litatum est ei Deo.

119) Paus. I, 24, 8. Strabon 613. Ueber die Heuschreckenplage vgl. Plin. h. n. XI, 101 f.

nepsien, das letzte apollinische Fest im Jahre, entschieden als ein herbstliches Erntedankfest anzusehen¹²⁰⁾.

Fassen wir nunmehr das Resultat der vorstehenden Untersuchung ins Auge, so ist es klar, dass man Apollon während des Sommers entweder als eine wohlthätige Gottheit ehrte, der man den Erntesegen, die Gesundheit und die Abwehr verschiedener damit zusammenhängender Landplagen zuschrieb, oder als eine zürnende, verderbliche Macht auffasste, insofern Unfruchtbarkeit, dörrende Hitze, tödtliche Seuchen und Landplagen aller Art auf seinen Zorn zurückgeführt wurden. Wir haben jetzt noch in aller Kürze auf die anderweitigen Ueberlieferungen hinzuweisen, welche die aus einer Betrachtung der apollinischen Sommerfeste gewonnenen Kultideen theils zu ergänzen, theils zu bestätigen vermögen. Zu diesem Zwecke ist zunächst der evidenten Beziehung des Apollon zu Ackerbau und Viehzucht zu gedenken, welche sich ohne Weiteres aus seiner Bedeutung als Gott der alle Feldfrüchte und Futterkräuter zeitigenden Sonne und aus seiner Funktion als Herr über Gesundheit und Krankheit der Menschen und Thiere erklärt. Auch hier zeigt er sich demnach bald als eine wohlthätige Macht, welche Menschen, Thieren und Pflanzen Fruchtbarkeit, Segen und Gedeihen verleiht, bald als eine verderbliche Gottheit, indem alle dem Ackerbau und der Viehzucht schädlichen Einflüsse der warmen Jahreszeit von ihm abgeleitet werden.

120) Vgl. Mommsen, *Heort.* 270 f. Bötticher, *Baumkultus* 393 f. Schömann, *gr. Alt.* II, 432. Hermann, *g. A.* 56, 6. 8. 9. Dass auch in Kyzikos ein Pyanepaienfest stattfand, ersehen wir aus dem Namen des Monats Κυανεψίων (Hermann, *Monatskunde* 67). Bekk. *Anecd.* p. 246: Εἰρεσιώνη καὶ πόθεν ἡ τῶν Πυανεψίων ἑορτή; ἑορτῆς ὄνομα καὶ ἐκτετηρία καὶ ὕμνοι πάντων ἔθνων πρὸς Ἀπόλλωνα διὰ τὴν τῆς γῆς εὐετηρίαν καὶ διὰ τὸ τῇ δῦσει τοὺς καρποὺς φανῆναι. Die Beziehung der Eiresione auf Ernte ergibt sich auch aus dem beim schol. Arist. *Plut.* 1054. *Eq.* 729 und Suidas mitgetheilten Liedchen: εἰρεσιώνη σῦ κα φέρει καὶ πλοῦνας ἄρτους || καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι || καὶ κύλικ' εὖζωρον, ὥς ἂν μεθύουσα καθεύδῃς. Das erinnert auffallend an das röm. Octoberfest.

Was vor Allem die Bedeutung Apollons als Gott des Ackerbaues betrifft, so ist dieselbe ganz klar ausgesprochen in den Kultnamen Ἐρυσίβιος¹²¹⁾ und Σιτάλκας, durch welche er als Wehrer des Kornbrandes (ἐρυσίβη) und Beschützer des Getreides (Σ. ist jedenfalls mit Welcker, Götterl. I, 484 von αἶτος und ἀλ-αλκεῖν abzuleiten) bezeichnet wird. In Bezug auf den Kornbrand ist es von Wichtigkeit, dass seine Entstehung den scharfen Sonnenstrahlen zugeschrieben wurde, wenn diese den in der Nacht gefallenen Thau austrockneten, wie man denn auch andere Krankheiten des Getreides auf die schädliche Wirkung der Sonne zurückführte¹²²⁾. Als Ἐρυσίβιος hatte Apollon bekanntlich Kulte auf Rhodos und Kypros (Strabon 613. Ptolemaeos Heph. ed. Westerm. 198, 11), den Beinamen Σιτάλκας führte er nach Paus. X, 15, 2 zu Delphi. Dieselbe Beziehung zum Ackerbau zeigt sich endlich auch in der Thatsache, welche Kallisthenes bei Athenaeos 452^b überliefert, dass in einem Apollontempel ein die Hungersnoth (λιμός) darstellendes Weib neben dem Throne des Gottes abgebildet war (vgl. Welcker, Götterl. I, 485).

Sehr zahlreich sind ferner die Kulte, Beinamen und Mythen, welche sich auf Apollon als Beschützer der Viehzucht beziehen, was wir theils aus seiner Bedeutung als Gott der warmen Jahreszeit, insofern diese die zur Ernährung der Men-

121) Strabon 613: Ῥόδιοι δὲ ἐρυσίβιου Ἀπόλλωνος ἔχουσιν ἐν τῇ χώρᾳ ἱερὸν, τὴν ἐρυσίβην καλοῦντες ἐρυσίβην. Dieses Wort entspricht nach Curtius, Gr. 2 227 etymologisch genau dem latein. *robigo*.

122) Ovid. fast. IV, 917: Nec venti tantum Cereri nocuere nec imbres, || nec si marmoreo pallet adusta gelu: || quantum, si culmos Titan incalfacit udos. Plin. h. n. XVIII, 275: Plerique dixere rorem inustum Sole acri frugibus robiginis caussam esse et carbunculi vitibus. Plin. h. n. XVIII, 151: Nocet et Sol creber e nube. Nascuntur et vermiculi in radice, cum sementem imbris secutis incluserit repentinus calor humorem. Gignuntur et in grano, cum spica e pluvis calore infervescit. Theophr. de caus. pl. V, 10, 1: Τὰ δὲ τῶν καρπῶν οἶον τῶν μὲν βοτάνων ὁ καλούμενος χράμβος· τοῦτο δ' ὅμοιον τῇ ἐρυσίβῃ· γίνεταί γάρ ὅταν ἐπούσης ὑγρότητος μετὰ τὰς ψεκάδας ἐπιχάσῃ σφοδρότερος ὁ ἥλιος.

schen und Thiere nothwendigen Pflanzen hervorbringt, theils aus seiner Funktion als Gott der Gesundheit und Krankheit auch der Thiere zu erklären haben, denn nach Il. A 50 sendet er auch diesen die verderbliche Seuche¹²³). Es genügt hier auf die Darstellungen Prellers (gr. Myth. I, 207 f.) und Welckers (Götterl. I, 485 f.) zu verweisen und darauf aufmerksam zu machen, dass die Mythen von dem Hirtendienste beim Laomedon (Il. Φ 448) und Admetos (Il. B 766) jedenfalls in dieser Auffassung des Gottes ihren Ursprung haben. So erklärt es sich zugleich, warum die Waldtriften (νάπη, *saltus*) dem Apollo heilig sind (Oed. Tyr. 1103: τῷ γὰρ πλάκας ἀγρόνομοι παῖσι. φιλαι), und wesshalb er nach Macrob. Sat. I, 17, 43. Schol. Ar. nub. 144. Steph. Byz. u. Νάπη, geradezu als Ναπαῖος verehrt wurde, denn die in den Wäldern gelegenen Wiesen bieten dem Vieh die beste und reichlichste Nahrung¹²⁴).

Zum Schluss haben wir noch des Apollon als Senders der Krankheiten, namentlich der Seuchen zu gedenken, der als solcher natürlich auch ein Heilgott ist und Gesundheit verleihen kann, indem er alle verderblichen Einflüsse

123) Vgl. Schol. Il. Φ 447: φασὶ τὸν Ἄ. κεκλησθαι νόμιον διὰ τοιαύτην αἰτίαν. οἱ παλαιοὶ τοὺς λοιμοὺς ἐξ Ἀπόλλωνος ἐνόμιζον. Πᾶς δὲ λοιμὸς ἀπὸ τῶν ἀλόγων ἀρχεται, ὡς καὶ Ὀμηρὸς φησιν (A 50). βουλόμενοι οὖν τὸν θεὸν δυσωπεῖν, ἵνα τοὺς λοιμοὺς ἀποτρέπῃ, νόμιον καὶ φύλακα τῶν βοσκημάτων ἐκάλεσαν κ. τ. λ.

124) Von dem Hirtendienste beim Laomedon heisst es a. a. O.: Φοῖβε, σὺ δ' εἰλιπόδας ἑλικας βοῦς βουκολέεσσεσ | Ἰδης ἐν κνημοῖσι πολυπτύχου ὑλῆεσσης. Gemeint sind hier offenbar die Waldtriften (νάπαι) des Idagebirges, die zum Weiden des Viehes besonders geeignet waren: vgl. Hesiod. ἔργα 591 und Eurip. Iph. T. 261, wo den Rindern die Beiwörter ὕλοφάγοι und ὕλοφορβός beigelegt werden. Ihrer Lage in einem solchen Waldthal verdankte nach Strab. 426 auch die lesbische Stadt Νάπη, der Sitz des A. Ναπαῖος, den Namen. Die Beinamen des Apollon als Hirtengottes sind: Ἐπιμήλιος, Ὀπάων μῆλων Pind. Pyth. IX, 64, Μυλῶεις, Ποίμνιος, Νόμιος, Ἀρνοκόμης, Γαλῶτις, Τράγιος. Als Hirt tritt Apollon bekanntlich auch im Hymnus auf Hermes auf.

fernhält und abwehrt ¹²⁵⁾. Selbstverständlich erklärt sich diese Funktion aus seiner Bedeutung als Gott der heissen Jahreszeit, da, wie wir oben gesehen haben, die pestartigen Krankheiten besonders im Sommer und Herbst verheerend aufzutreten pflegen und von den allzuheissen Sonnenstrahlen veranlasst zu sein scheinen. Da man nun dieselben ganz allgemein als glühende Pfeile auffasste, welche Apollon herabsendet ¹²⁶⁾ — eine Vorstellung, die sich auch bei andern indogermanischen Völkern, z. B. den Germanen, findet ¹²⁷⁾ — so nannte man alle an akuten Krankheiten Verstorbenen nach Hippokrates ¹²⁸⁾ βλητοί, d. i. von den apollinischen Pfeilen Getroffene, und dachte sich in Pestzeiten geradezu den Gott mit Pfeilen schiessend, wie ihn uns die Ilias (A 49 f.) vorführt.

B. Mars.

Genau dieselben Beziehungen zur Ernte, Gesundheit der Menschen und Thiere, sowie zur Viehzucht lassen sich auch im italischen Marskultus nachweisen.

125) Vgl. Preller, gr. Myth. I, 212 f. Welcker, Götterl. I, 459. 537 f. 540 f. So sendet Apollon die Seuche den Achäern II. A 42, den Trojanern Apollod. II, 5, 9, den Phlegyern Paus. IX, 36, 2 und Argivern Conon 19. Die hierher gehörenden Kultnamen sind Οἶλιος, d. i. ὀγκαστικός καὶ παγωνικός (Strabon 635. Macrob. I, 17, 21), 'Ακέσιος, Προστάτης, ἡγήτορ νόσων (C. I. G. 6797), Παιών (Paus. I, 34, 3), Λοίμιος, 'Αλεξίλακος (Paus. I, 3, 4), 'Επικούριος (Preller a. a. O. 213). Vgl. auch Pind. Pyth. V, 59.

126) Vgl. Eurip. Or. 1259: ἡλίου βολαί. Bacch. 458: τόξα ἡλίου. Herc. fur. 1090 u. Lycophr. 1205 λοιμικὰ τοξεύματα. fragm. trag. adesp. Nauck 461: θερμὰ ἡλίου τοξεύματα. Schol. II. Σ 570: Φοίβεια βέλη. Hesych. unter ἀστροβολήτους und ἀστροβοληθῆναι. 'Απολλωνόβλητοι = ἡλιόβλητοι Macrob. S. I, 17, 11. 'Α. Λοίμιος Pfeile schiessend auf Münzen: Welcker, G. I, 539.

127) Nach Clem. Strom. V, 7 p. 671 Pott. leiteten auch die Aegypter alle hitzigen Krankheiten von der Sonne her. Nach Simrock, Handb. d. deu. Mythol. 2495 u. 548 sollen die Krankheiten von Geschossen der Elben und Götter herrühren. Noch im Mittelhochdeutschen werden die Sonnenstrahlen als Pfeile aufgefasst, wie aus der Benennung *strål* hervorgeht (Simrock 95). Im Persischen heissen die Sonnenstrahlen feurige Spiesse (Humboldt, Kosmos I, 440) Welcker, G. I, 537.

128) Hippokr. de victu in morbis acutis II, p. 34 ed. Kühn.

Das erste Fest des Mars in der warmen Jahreszeit waren die sogenannten *Ambarvalia*, welche im Mai gefeiert wurden und demnach ungefähr den Thargelien entsprachen. Wie an den Thargelien Apollon in seiner doppelten Eigenschaft als Gott der Ernte und der Gesundheit verehrt wurde, weil der Sommer sowohl den Erntesegen als auch gefährliche Krankheiten bringt, so pflegte der Römer noch zu Catos Zeit im Mai, unmittelbar vor der Ernte, wenn die Saaten blühten und reiften ¹²⁹⁾ und für besonders gefährdet galten ¹³⁰⁾, den Mars um den Segen für dieselben und um Gesundheit für die Menschen und Hausthiere anzuflehen und zu sühnen, indem er seinen Acker durch ein Suovetaurilienopfer lustrirte ¹³¹⁾. Höchst bezeichnend für die Anschauungen, welche diesem Kultus zu Grunde lagen, ist das von Cato de r. r. 141 mitgetheilte Gebet, wo es heisst: »Agrum lustrare sic oportet: Impera suovetaurilia circumagi . . . sic dicito: Mars pater, te precor quaesoque, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae, quouis rei ergo agrum terram fundumque meum suovetaurilia circumagi iussi, uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque calamitates intemperiasque prohibeas defendas a verruncesque utique tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire sinas, pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae.«

129) Palladius VI, 1. Die Ernte Mittelitaliens fällt in den Juni und Juli: Varro r. r. 32: Quarto intervallo, inter solstitium et caniculae plenae messe faciunt. Vgl. Pallad. VII, 2. VIII, 1. Analog dem griech. *πέσσειν* bezeichnete *coquere* im Lateinischen die reifende Wirkung der Sonne. Vgl. oben S. 55, Anm. 106.

130) Plin. h. n. XVIII, 151: Venti . . . nocent frumento et hordeo in flore, aut protinus cum defloruere, vel maturescere incipientibus. Ib. 153: Maturescentia frumenta imbre laeduntur et hordeum magis.

131) Im *calendarium rust.* Farnes. bei Gesner scr. r. r. S. 853 s. v. Maius wird auf die Ambarvalien hingedeutet mit den Worten: Segetes lustrantur.

Einem ganz ähnlichen Gebete zu Mars scheinen folgende bei Festus p. 210 erhaltenen Worte entnommen zu sein: *pestas inter alia, quae [si] inter precationem dicuntur, cum fundus lustratur, significare videtur pestilentiam, ut intelligi ex ceteris possunt, quom dicitur: »Avertas morbum, mortem, labem, nebulam, impetiginem.«* Man sieht aus diesen Gebeten deutlich, dass Mars ebenso wie Apollon als Wehrer alles Uebels, insbesondere der Getreidekrankheit (*impetigo*), d. i. als *Averruncus* verehrt wurde, daher Preller r. Myth. 301, Anm. 2, gewiss mit Recht den bei Varro de lingua l. VI, 5 und Gellius V, 12 erwähnten *Deus Averruncus* mit Mars identificirt. Weil Mars nun als agrarischer Gott und Wehrer der Unfruchtbarkeit gedacht wurde, so weihte man ihm den sogenannten *lapis manalis*, der in Zeiten grosser Dürre durch die Stadt geschleift wurde, worauf, wie man glaubte, alsbald Regen erfolgte (Preller a. a. O. 312). Derselbe wurde in der Nähe des Martempels vor der porta Capena aufbewahrt, wesshalb die Vermuthung gerechtfertigt erscheint, dass das Fest dieses Mars an den Kalenden des Juni Bezug auf die Ernte und günstige Witterung hatte. Sogar eine Beziehung auf den Kornbrand (*robigo*) ist nicht zu verkennen, indem überliefert ist, dass Mars und Quirinus in Verbindung mit Robigus oder Robigo verehrt wurden¹³²). Auch des Liedes der arvalischen Brüder, welches im Mai am Feste der Dea Dia gesungen zu werden pflegte, muss in diesem Zusammenhange gedacht werden, weil es deutlich zeigt, wie verbreitet in den älteren Zeiten der Kultus des Mars als Pestgottes war, denn die zweite und dritte Zeile werden übereinstimmend von allen Erklärern

132) Tertullian. de spect. 5: Numa Pompilius Marti et Robigini fecit. Der Priester des Quirinus opfert nach Ovid. fast. IV, 907 f. im Haine der Robigo. Preller, r. Myth. 302, l. 437, 4. Wenn nach Cato de r. r. 141 Mars um Abwehr der *calamitas* (d. i. des Halmschadens) gebeten wird, so ist nach Serv. Geo. I, 141 darunter nichts Anderes als der Kornbrand zu verstehen. Eine ganz ähnliche Krankheit scheint die in den angeführten Worten des Festus vorkommende *impetigo* (Räude) zu sein.

übersetzt¹³³⁾: Nicht Seuche noch Verderben lass kommen über mehrere! Satt sei, grauser Mars! Wie die Menschen, so dachte man sich auch die Thiere unter dem Schutze des Gottes stehend, denn nach Cato de r. r. 83 soll man dem *Mars Silvanus* ein Opfer darbringen »*pro bubus, ut valeant*«. Dieser *Mars Silvanus* war ein Gott der Viehzucht und entspricht somit auf das genaueste dem Ἀπόλλων νόμιος oder ναναῖος, insofern der Name auf die *saltus* oder *nemora* (νέμη), d. h. die Waldtriften geht, welche auch in Italien vorzugsweise zur Viehweide benutzt wurden¹³⁴⁾.

Wie wir endlich am Schlusse des apollinischen Festcyklus die Pyanepsien als ein herbstliches Erntefest kennen gelernt haben, so sehen wir auch in Italien die Herbsternste durch ein dem Mars geltendes Fest bezeichnet. Man opferte nemlich an den Iden des Oktober, also genau zu derselben Zeit, wo die Attiker und Kyzikener ihre Pyanepsien feierten, nach vorausgegangenem Wettrennen auf dem alten Altare des Mars im campus Martius das Handpferd desjenigen Gespannes, welches bei diesem Rennen gesiegt hatte, und zwar, wie ausdrücklich von Festus bezeugt ist, ob frugum eventum, d. i. wegen des guten Gerathens der Früchte, aus welchem Grunde das abgehauene Haupt des Rosses mit Broten bekränzt zu werden pflegte¹³⁵⁾. Der Termin des Festes hängt ohne Zweifel mit der Beendigung der Obst- und Weinernte zusammen¹³⁶⁾, denn der Ausdruck *fruges* bezeichnet ebenso-

133) Vgl. Bergk, Zeitschr. für die Alterthumswiss. 1856. S. 142. Mommsen, röm. G. I, 226. Preller, r. Myth. 428.

134) Varro l. l. V, 36: quos agros non colebant propter silvas aut id genus; ubi pecus possit pasci, et possidebant, ab usu salvo *saltus* nominantur; haec etiam Graeci νέμη, nostri *nemora*. Fest. p. 302: *Saltum* Gallus Aelius l. II significationum . . . ita definit: *Saltus* est, ubi silvae et pastiones sunt, quarum causa casae quoque.

135) Vgl. Fest. p. 220: Panibus redimabant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum.

136) Vgl. d. calendar. rust. Farnes. p. 854 b. Gesner unter October. Pallad. XI, 3.

wohl das Getreide wie die Baumfrüchte (vgl. Cic. de Div. I, 9, 15; Liv. V, 33; Colum. IX, 1; X, 39) und die Trauben (Colum. III, 17).

VI.

Apollon und Mars als Orakelgötter.

Von grosser Bedeutung für die Ansicht, dass Apollon und Mars ursprünglich identische Sonnengötter seien, ist ferner die Thatsache, dass beide sich als Inhaber von Orakeln nachweisen lassen. Es ist überflüssig, hier die sämtlichen apollinischen Orakel, welche theils Spruch-, theils Zeichen-Orakel waren, aufzuzählen¹³⁷⁾: ich begnüge mich darauf hinzuweisen, dass Apollon der griechische Orakelgott καὶ ἐξοχήν war und dass auch diese Funktion nothwendig mit seiner Bedeutung als Sonnengott zusammenhängt. Denn gewiss mit Recht meint Welcker, Götterlehre I, 533, Licht und Wahrsagung durch Geisteslicht seien verwandt und deswegen wäre dieselbe in manchen Religionen mit dem Sonnengott verbunden gewesen. Ganz ähnlich führen Lauer (S. 275) und Schwenck (gr. Myth. 111) die Weissagung des Apollon auf die Eigenschaft der Allwissenheit zurück, die man dem Sonnengotte zuschrieb¹³⁸⁾. Wie nun Apollon zufolge seiner ursprünglichen Bedeutung als Sonnengott als Orakelspender galt, so sehen wir auch Mars als Inhaber eines Orakels und zwar eines Zeichen-Orakels. Dionysios Hal. I, 14 berichtet

137) Zusammenstellungen sämtlicher apollinischer Orakel findet man bei Schömann, gr. Alt. II, 298 f. Hermann, Gottesd. Alt. § 40. Rinck, Rel. d. Hellenen II, 440 f. Zeichenorakel kommen vor im Kult des ismenischen Apollon (Herm. a. a. O. 39, 11) und in Delphi (ib. 14 u. 15). Vgl. Hesych. s. v. δλευρόμαντις.

138) Vgl. die homerische Charakteristik des Helios: δὲ πᾶντ' ἐφορᾷ καὶ πᾶντ' ἐπακούει und Preller, gr. Myth. I, 336, 5.

nemlich, dass sich zu Tiora Matiene (Martiene?)¹³⁹⁾ im Lande der latinischen Aboriginer ein uraltes (πάνυ ἀρχαῖον) Orakel des Mars befunden habe, dessen Einrichtung sich dem Taubenorakel zu Dodona vergleichen lasse, indem daselbst ein auf einer Säule sitzender Specht weissage. Leider erfahren wir über die Form der Weissagung nichts Näheres, doch liegt die Vermuthung sehr nahe, dass der Vogel in einem auf der Säule aufgestellten Käfig sass und durch gewisse Bewegungen dem beobachtenden Augur die Zukunft andeutete. Ganz ähnliche Gebräuche sind uns aus dem apollinischen Kultus bekannt, indem man apollinische Raben als Orakelvögel hielt und in gleicher Weise beobachtete¹⁴⁰⁾. So erwähnt Welcker, Götterl. II, 366, ein bei Campana opere di plastica tav. 19 publicirtes Bildwerk, welches einen im Käfig sitzenden prophetischen Raben darstellt. Auch sonst finden sich Beziehungen zur Weissagung im Kultus des Mars. Es gehörte zu den bedeutungsvollsten Prodigien, wenn die *hastae Martiae* in der Königsburg sich bewegten¹⁴¹⁾, und in gleicher Weise wurden die Ancilien beobachtet¹⁴²⁾. Ob die Sehersprüche, welche man *carmina Marciana* oder *Marciorum* nannte, wie Schwegler, röm. Gesch. I, 229, 3 und Hartung, Relig. d. Römer I, 129, vermuthen, von Mars als Gott der Weissagung abzuleiten sind oder ob es wirklich Seher mit Namen *Marcus* (*Martius*?) gegeben habe, kann nicht entschieden werden.

139) Ich vermuthe, dass dieser Name so viel als *Turris Martiana* bedeutet. Beachtenswerth erscheint der Umstand, dass ausser Mars nur noch Fortuna und Faunus als Orakelgötter vorkommen.

140) Vgl. Aelian. h. an. I, 48: Ὁ κόραξ. Ὅρνιν αὐτόν φασιν ἱερόν, καὶ Ἀπόλλωνος ἀκόλουθον εἶναι λέγουσι. ταῦτά τοι καὶ μαντικοῖς συμβόλοις ἀγαθὸν ὁμολογοῦσι τὸν αὐτόν, καὶ ὁπτεῦνται γὰρ πρὸς τὴν ἐκείνου βοήν οἱ συνιέντες ὄρνιθων καὶ ἔδρας καὶ κλαγγὰς καὶ πτήσεις αὐτῶν ἢ κατὰ λαϊὰν χεῖρα ἢ κατὰ δεξιάν. Vgl. Hermann, gottesd. Alt. 38, 5 und 7.

141) Vgl. Preller, r. M. 300, Anm. 1. Jul. Obs. de prodigiis ed. Jahn p. 113, 1. 122, 25. 125, 24. 127, 6. 128, 4.

142) Preller a. a. O. Anm. 2. Becker, Hdb. d. röm. Alt. I, 230 f.

VII.

Apollon und Mars Götter des Krieges.

A. Apollon.

Dass Apollon vielfach, namentlich aber in der ältesten Zeit die Geltung eines Kriegsgottes hatte, ist bereits von mehreren Mythologen anerkannt¹⁴³⁾, aber noch immer nicht gehörig betont worden, wahrscheinlich desshalb, weil die darauf bezüglichen Thatsachen noch nicht alle unter einen Gesichtspunkt gebracht worden sind. Fragen wir nach dem Zusammenhang dieser Funktion mit der Grundbedeutung des Gottes, so ist darauf zu antworten, dass der Sonnengott als bewaffneter streitbarer Held gedacht wurde, welcher die dämonischen in Gestalt von Drachen oder Riesen auftretenden Mächte des Winters und der Finsterniss mit seinen Speeren¹⁴⁴⁾ oder Pfeilen, d. i. den Lichtstrahlen (vgl. oben S. 64) siegreich überwältigt. Diese Vorstellung des streitbaren Licht- und Sonnengottes ist eine so allgemeine, nicht bloss in indogermanischen, sondern auch semitischen Mythen verbreitete, dass sie als eine der begründetsten Annahmen der mythologischen Wissenschaft bezeichnet werden kann. Ich erinnere in dieser Beziehung an Indra, den Lichtgott der Veden, von dem es Rigveda ed. Rosen VII, 3 geradezu heisst, er habe seinen Feind, den Vritra (Einhüller) mit der Sonne, d. i. den Sonnenstrahlen, besiegt¹⁴⁵⁾, ferner an die mannigfaltigen Mythen,

143) Vgl. Müller, Dorier I, 245 und 299 f. Welcker, Götterl. I, 534 f. Preller, gr. Myth. I, 209 f. Schwenck 111 u. 145.

144) Daher wird stets von mehreren *hastae Martis* in der regia gesprochen: Preuner, Hestia-Vesta 255 f. Vgl. oben S. 64, Anm. 127, wo auf eine ähnliche Anschauung in der persischen Mythologie aufmerksam gemacht wurde.

145) Auch sonst erscheint Indra mehrfach als Sonnengott: vgl. Rigv. ed. Rosen II, 3, 3: *illuscentibus aurorae radiis tu Indra nascebaris*. ib. II, 4, 2: *fulvis cum equis omnia contingens teliger auro fulgens*. ib. II, 4, 3:

welche Zeus, Indra, Wuotan und Thor als im Kampfe mit den Dämonen des Winters und der Finsterniss begriffen darstellen (Mannhardt, german. Mythen 154 f. u. 168 f., Simrock, d. Myth. § 77), endlich an die Kämpfe des Herakles und Perseus mit Drachen und Riesen, die nach der Annahme neuerer Mythologen ebenfalls auf die Anschauung des streitbaren Sonnenhelden zurückzuführen sind ¹⁴⁶⁾.

Wie nun Zeus, Indra, Wuotan, Thor und Herakles wegen ihrer mythischen Kämpfe mit feindlichen Dämonen zu Göttern des Krieges geworden sind ¹⁴⁷⁾, so erscheint auch Apollon, der Besieger des Python, Tityos und der Aloaden (Od. λ 318) nicht selten als Kriegsgott und zwar am häufigsten in der älteren Zeit, so lange die Einflüsse des ausländischen Areskultus (siehe oben S. 9 f.) die Spuren dieser Bedeutung des Gottes noch nicht mehr oder weniger verwischt hatten.

Vor Allem kommt hier der sehr verbreitete Kult des Apollon Βοηδρόμιος oder Βοαθόος in Betracht ¹⁴⁸⁾, dessen Ety-

Indra longi prospectus causa solem surgere iussit in caelo, radiis mundum excitavit. An einigen Stellen des Samaveda wird Indra geradezu mit der Sonne identificirt: vgl. I, 2, 1, 4. I, 3, 2, 4. I, 5, 2, 3 und Mannhardt a. a. O. 139 f. Höchst beachtenswerth ist es, dass auch Indra und Thor wegen ihrer Streitbarkeit zu Kriegsgöttern geworden sind: Mannhardt a. a. O. 225 f. 227 f.

146) Preller, gr. Myth. II, 59 und 157. Gerhard § 798 und 928 f.

147) Vgl. über Ζεύς Ἀρείος, Στήσιος, Τροπαῖος, Χρυσάωρ, Στράτιος Preller, gr. Myth. I, 109. Welcker, Götterl. II, 211. Herakles Kriegsgott: Preller a. a. O. II, 272 f. Wuotan: Simrock, d. Myth. § 65. Grimm³ 121, 133 f.

148) Die weite Verbreitung dieses Kultus ergibt sich aus den Monatsnamen Βαδρόμιος zu Katana, Βαδρομίων zu Lampsakos, Βοηδρομιών in Athen und den Kolonien, Βοαθόος zu Delphi: Hermann, Monatskunde 48 f. Wahrscheinlich ist der Name von βοή Kampfgeschrei und θέω oder δραμεῖν abzuleiten. Beweisend scheint mir hierfür ein Fragment des Achaeos (bei Suidas s. v. ἐλελεῦ) zu sein, wo Agamemnon die Achäer mit folgenden Worten zum Angriff auffordert: "ὦρα βοηθεῖν ἔσθ', ἐγὼ δ' ἡγήσομαι || προσβαλλέτωις χεῖρα φασγάνου λαβῆ || σάλπιγγι δ' ἄλλος ὡς τάχος σημανέντω || ὦρα ταχύνειν ἐλελελεῦ! Die alten Grammatiker scheinen dagegen βοή im Sinne von μάχη oder βοήθεια genommen zu haben: vgl. Apoll. Soph. lex. βοηθῶν· ἐν μάχῃ θοόν, ἀγαθὸν βοηθεῖν. Suid. βοηδρομεῖν· Κάρες ἀντὶ τοῦ

mologie schon auf Schlachtgeschrei und Sturmloch hinweist (Curtius, Grundz. ² 231). Leider sind wir über das dem Namen des Monats Βοηδρομιών zu Grunde liegende Fest der Βοηδρόμια nur hinsichtlich der attischen Feier genauer unterrichtet: es fand dabei bekanntlich eine kriegerische Pompe statt (Mommsen, Heort. 211 f. Hermann, gottesd. Alt. 55, 4—5).

Eine ganz ähnliche Bedeutung muss der von Macrobius, Sat. I, 17, 46 erwähnte, aber jedenfalls verkehrt erklärte Beinamen Ἐλεεύς gehabt haben. Derselbe bezeichnete ebenfalls den Gott des Schlachtrufs (ἐλεεῦ oder ἀλαλά) ¹⁴⁹, welcher entweder das Kriegslid (παιάν) einleitete ¹⁵⁰ oder im Augenblicke des Angriffs selbst erscholl ¹⁵¹.

Ebenso war auch der Pāan selbst als Schlachtgesang und Siegeslied dem Apollon geheiligt ¹⁵² und wurde mythisch auf den Kampf des Gottes mit dem Drachen zurückgeführt, bei welchem zuerst das ἱε παιάν angestimmt worden sein sollte ¹⁵³.

βοηθεῖν. Etym. M. 202, 39—48. Hesych. βοηδρομεῖν· μετὰ σπουδῆς παραγίνεσθαι. βοηθῶν· κατὰ τὴν μάχην ταχύ. Nach Paus. IX, 17, 2 wurde A. Βοηδρ. auch in Theben verehrt.

149) Vgl. Suid. s. v. ἐλελεεῦ· ἐπίφθεγμα πολεμικόν τὸ ἐλελεεῦ. καὶ γὰρ οἱ προσιόντες εἰς πόλεμον τὸ ἐλελεεῦ ἐφώνουν μετὰ τινος ἐμμελοῦς κινήσεως κ. τ. λ. Schol. Arist. av. 364.

150) Hesych. s. v. ἐλεεῦ· ἐπιφώνημα πολεμικόν. οἱ δὲ προαναφώνησις τοῦ παιανισμοῦ.

151) Vgl. ausser der S. 71, Anm. 148 angeführten Stelle des Achaeos: Xen. Anab. I, 8, 17. 18. V, 2, 14. VI, 5, 27. Cyrop.-VII, 1, 26.

152) Vgl. Schwalbe, über die Bedeutung des Pāan als Gesang im apollin. Kultus p. 29—36. Nach erfochtenem Siege wurde der Pāan ebenfalls durch ἐλεεῦ oder ἀλαλά eingeleitet: Soph. Antigone 133 mit Schol. Welcker, Götterl. I, 535. Müller, Dorier I, 298 f.

153) Strabon 422: τοὺς δὲ Παρνασσίους . . . κατατοξεύοντος ἐπιτελεῖται ἱε παιάν, ἀφ' οὗ τὸν παιανισμὸν οὕτως ἐξ ἔθους παραδοθῆναι τοῖς μέλλουσι συμπίπτειν εἰς παράταξιν. Schol. zu Il. X 391: εὖρημα μὲν αὐτοῦ (τοῦ Ἀπόλλωνος) ὁ παιάν . . . μετὰ δὲ τὴν νίκην τοῦ δράκοντος αὐτὸν ἐξεῦρεν (vgl. Eustathios z. d. Stelle). Ebenso Kallim. Ap. 103. Apollon. Rh. II, 711. Duris im Etym. M. unter Ἰήμ. Athen. 701. Macrob. Sat. I, 17, 18: Hanc vocem, id est ἱε Παιάν, confirmasse fertur oraculum Delphicum Atheniensibus, petentibus opem dei adversus Amazonas, Theseo regnante; namque

Ungefähr gleichzeitig mit den attischen Boedromien wurden die dorischen Karneen gefeiert¹⁵⁴), welche ebenfalls dem Apollon als Schlachtengott galten, wie aus den kriegerischen Gebräuchen dieses Festes deutlich hervorgeht¹⁵⁵). Wie dort der Ἀπόλλων Βοηδρόμιος als der Gott gedacht wurde, welcher im schnellen Laufe gegen den Feind vorgehend den Schlachtruf (βοή) ertönen lässt, so scheint man ihn auch bei der Feier der Karneen als Läufer verehrt zu haben, wenigstens führt er in einer Inschrift (C. I. G. 1416) den Beinamen Δρομαίος. Der kriegerischen Pompe der Boedromien entsprechen die karneischen Waffentänze zu Kyrene, von denen Kallimachos, h. in Apoll. 85, berichtet.

Auf Rhodos wurde Apollon nach einer bei Ross inscr. III, no. 282 mitgetheilten Inschrift als Στρατάγιος gefeiert, ein Beiname, welcher an andere Kriegsgötter, wie Ζεὺς Στρατίος oder Στρατηγός (Preller, gr. Myth. I, 109), Ἄρης Στρατίος (Plut. amat. 14. Etym. M. 729, 36), Ἀθηνᾶ Στρατία (Luc. d. mar. 9, 1. Plut. praec. reip. g. 5) erinnert.

Was ferner die epische Auffassung Apollons betrifft, so hat schon Welcker, Götterl. I, 534 darauf aufmerksam gemacht, dass er auch bei Homer mehrfach als Kriegsgott auftritt. So namentlich Il. I 79, wo er λαοσσόος genannt wird, welches Prädikat nur ganz evidenten Gottheiten des Kampfes, wie Ares, Eris und Athene zukommt, ferner H. 81, wo ihn Hektor um Sieg anfleht und ihm Waffenbeute ge-

inituros bellum iussit his ipsis verbis semetipsum auxiliatorem invocare hortarique. Man darf aus dieser Notiz schliessen, dass der Angriffspäan auch bei der kriegerischen Pompe der Boedromien üblich war, denn sie feierten den Sieg des Theseus über die Amazonen: Mommsen, Heort. 216. Hermann, gottesd. Alt 55, 4.

154) Hermann, Monatskunde 65.

155) Schömann, gr. Alt. II, 437 f. Hermann, gottesd. Alt. 53. 30. Um die Mitte des Sommers brachte auch Dion nach Plut. Dion 23 dem Apollon ein Opfer dar, verbunden mit einer Pompe völlig gerüsteter Krieger.

lobt ¹⁵⁶), endlich Π 788 und Σ 456, wo er selbst in den Kampf eingreift, indem er den Patroklos tödtet u. s. w. Ganz ähnliche Anrufungen des Gottes, wie Il. H 81, finden sich bei Aeschylos Sept. 131, wo Apollon als Λύκειος vom Chor aufgefordert wird, das feindliche Heer zu vernichten, und in einem Fragmente des Lyrikers Timotheos ¹⁵⁷), einem Gebete um Rettung vor den Feinden:

Σύ τ' ὦ τὸν αἰὲ πόλον οὐράνιον
ἀκτῖσι λαμπραῖς Ἄλιε βάλλων,
πέμψον ἑκαβόλον ἐχθροῖς βέλος
οἷας ἀπὸ νεύρας, ὧ ἱε Παιάν.

Endlich ist noch zu bemerken, dass die gewöhnliche Bewaffnung des Apollon, von der er die Beinamen Ἀρήτωρ, Ἀργυρότοξος, Κλυτότοξος, Ἑκατος, Ἑκάεργος, Ἑκατηβόλος und Ἑκατηβελέτης erhalten hat ¹⁵⁸), zwar aus Pfeil und Bogen besteht, was wir schon oben (S. 64) in Uebereinstimmung mit anderen Mythologen auf die Sonnenstrahlen bezogen haben, dass daneben aber noch eine andere, jedenfalls aus uralter Zeit stammende Auffassung vorkommt, der zu Folge er als Kriegsgott, ebenso wie Mars und Ares, ausser mit dem Bogen auch mit Helm, Lanze, Schwert und Doppelbeil ausgestattet wurde ¹⁵⁹).

156) Dass es auch sonst ganz gewöhnlich war, dem Apollon Waffenbeute und Kriegsgefangene zu weihen, ersieht man aus folgenden Stellen: Clemens Strom. I, 349. Paus. I, 21, 7. IV, 34, 9. Eurip. Phoen. 200 f., wo sich der Chor selbst ἀχροθίνια Λοξία — Φοῖβη δοῦλα μελάνθρων — Φοῖβη λάτρις nennt. Plut. quaest. conv. VIII, 4, 4 sagt: Σκύλων δὲ Πυθοῖ καὶ ἀχροθίνων καὶ τροπαίων ἀναθέσεις ἄρ' οὐ συμμαρτυροῦσιν ὅτι τῆς εἰς τὸ νικᾶν καὶ κρατεῖν δυνάμειος τῷ θεῷ πλείστον μέτεστιν; (vgl. Plut. de Pyth. orac. 15). Nach Paus. X, 18, 5 gelobten die Orneaten dem A. in einem Kriege mit den Sikyonern eine Pompe und Thieropfer.

157) Bei Macrobius Sat. I, 17, 20 und Bergk, poetae lyr. ³ p. 1272.

158) Vgl. Welcker, Götterl. I, 531. Preller, gr. Myth. I, 223.

159) Helm, Bogen und Lanze führen die uralten Kultbilder zu Amykläe und auf dem Thornax (Paus. III, 10, 8 und 19, 2), eine Lanze die von den Megarensern in Folge eines Sieges über die Athener nach Delphi

B. Mars.

Während Apollon im Laufe der Zeit durch andere Gottheiten (Ares und Athene) aus seiner ursprünglichen Stellung als Kriegsgott mehr und mehr verdrängt wurde, musste der altitalische Sonnengott Mars, der noch zu Catos des Älteren Zeit die deutlichsten Beziehungen zum Ackerbau, zur Viehzucht, Gesundheit und Krankheit hatte, allmählich zu einem blossen Kriegsgott werden, erstens weil die Neigung zu Kampf und Krieg am meisten dem Charakter der Römer und somit auch demjenigen ihres Stammgottes, den sie als den idealen Repräsentanten echten Römerthums verehrten, entsprach, dann auch weil in der späteren Zeit die Beziehungen zum Ackerbau, zur Gesundheit und Krankheit auf Götter wie Ceres, Dea Dia und Aesculapius übergingen. Beweisend hierfür erscheint mir die Thatsache, dass die Ambarvalia, welche, wie wir sahen, in der älteren Zeit dem Mars galten, später auf den Kultus der Ceres und des Bacchus übertragen wurden¹⁶⁰).

Was nun die Vorstellung betrifft, welche sich die italienischen Stämme von ihrem Kriegsgotte machten, so wurde er, so viel wir wissen, in historischer Zeit nie als Bogenschütze, wie Apollon, sondern stets nur als ein Lanzenträger (pilanus), meist auch mit Helm, Schild und Schwert ausgerüstet gedacht¹⁶¹), was jedenfalls mit der uralten natio-

geweihte Statue (Plut. de Pyth. or. 16), Helm, Pfeil und Bogen sind Attribute des Apollon auf den Münzen von Metapont (Müller, Dorier I, 264), das Doppelbeil ist seine Waffe zu Tenedos (Steph. Byz. unter Τένεδος, Dorier 358, 4). Ferner sind noch folgende Darstellungen zu erwähnen: Apollon mit Lanze auf einer Vase bei Gerhard, Trinkschalen des k. Museums zu Berlin Taf. AB, ebenso in einem Wandgemälde: Mus. Borb. X, 58 und auf der Fikoronischen Cista: Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. I, 61, 309. Apollon mit dem Schwerte auf einer Volcenter Vase: Denkm. II, 13, 146.

160) Vgl. Preller, röm. Myth. 372. Verg. Geo. I, 345. Tibull. II, 1.

161) Vgl. Preller, röm. M. 308. Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. II, 23, 245. 245a. 246b. 248a.

nenalen Bewaffnung der Italiker zusammenhängt, in welcher die Lanze (pilum) die Hauptrolle spielte, während Bogen und Pfeile wenig üblich gewesen zu sein scheinen ¹⁶²⁾.

Ferner erscheint Mars entweder im Sturmschritt vorgehend als *Gradivus* ¹⁶³⁾, was einigermassen an die Vorstellung des Apollon Boedromios erinnert, oder auf dem Kriegswagen fahrend ¹⁶⁴⁾, worauf auch die Feier der *Equiria* im Februar, März und Oktober ¹⁶⁵⁾ bezogen werden darf. Wahrscheinlich erklären sich diese Wagenrennen aus der uralten Vorstellung des fahrenden Sonnengottes und zugleich aus der gräcoitalischen Sitte, zu Wagen zu kämpfen (Lange, röm. Alt. ¹ I, 43), daher sie auch in einzelnen apollinischen Kulturen vorkommen ¹⁶⁶⁾.

Wie Apollon mehrfach als Empfänger von Kriegsbeute genannt wird, so war es auch im Kultus des Mars gebräuchlich, ihm die Spolien zu weihen ¹⁶⁷⁾.

Der Kultus des Mars lag bekanntlich dem flamen Martialis und dem Kollegium der *Salii* ob, deren Name jedenfalls von ihren Waffentänzen und Prozessionen ¹⁶⁸⁾ abzuleiten ist. Damit lassen sich recht wohl die Waffentänze

162) Die Lanze (pilum, hasta, curis, σάβιον) gilt als die eigentliche Nationalwaffe der Römer und der verwandten Stämme, und die Samnites und Quirites sollen ihre Namen davon erhalten haben: Fest. p. 49 unter curis, p. 254 u. Quirinalis porta, p. 327 u. Samnites. Strabo 250. Ovid. fast. II, 477. Mommsen, röm. G. ⁵ I, 23 u. 72. Lange, röm. Alt. ¹ I, 391.

163) Fest. p. 97: Gradivus Mars appellatus est a gradiendo in bello ultro citroque. Serv. V. A. III, 35: Gradivum, θούριον Ἀργα, i. e. exsiliens in proelia.

164) Preller, röm. Myth. 309. Müller-Wieseler II, 23, 251 und 251^a.

165) Preller a. a. O. 318. 323. 795.

166) Zu Pagasae: schol. II. Ψ 346 und Delos: Thuk. III, 104, 7.

167) Preller a. a. O. 310, Anm. 3 und 4. Fest. p. 189 unter opima spolia.

168) Liv. I, 20: Salios item duodecim Marti Gradivo legit tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis solemnique saltatu. Dion. Hal. II, 70: διὰ τῆς πόλεως ἄγουσι τοὺς χοροὺς εἰς τε τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ Καπιτώλιον.

zu Kyrene und Ortygia¹⁶⁹⁾ (s. oben S. 38 f.), wie die Pompe der Athener am Feste der Boedromien vergleichen, da nach dem Zeugnisse des Dionysios von Halikarnassos II, 71 der Tanz der Salier eine Art χορηγισμός war, wie er auch bei dem Aufzuge der Ludiones im Cirkus und in den Theatern stattfand, d. h. ein eigenthümlicher Taktschritt mit Flötenbegleitung (Dion. a. a. O. II, 70), wobei gewisse Tanzfiguren dargestellt wurden. Es liegt die Vermuthung nahe, dass dieser rhythmische Tanzschritt (*tripudium*) nur eine Nachahmung des kriegerischen Marschschrittes war, der bekanntlich auch bei den Griechen, namentlich bei den Kretern und Spartanern, durch musikalische Begleitung zu einer Art Tanz wurde, wie Müller, Dorier II, 249 und 333 ff. nachgewiesen hat. Derselbe beruft sich dabei hauptsächlich auf Plato de leg. VII, 815, wo es heisst, dass solche Waffentänze alle Wendungen durch Ausweichen vor Stoss und Wurf, durch Zurücktreten, Wegspringen und Zusammenkrümmen nachahmten und ebenso auch die entgegengesetzten Bewegungen des Angriffs darstellten. Wie daher bei den Griechen mehrfach Krieger und Tänzer synonyme Begriffe sind (Dorier II, 250), so wurde auch Mars zugleich als Tänzer gedacht, wie aus seinem von Catullus 17, 5 überlieferten Beinamen *Salisubtilis* hervorgeht, eine Bezeichnung, die entschieden an den Apollon Ὀρχηστῆς (Pindaros bei Athenaeos I, 22^b) erinnert.

169) Diese apollinischen Waffentänze erklären wohl den Umstand, dass die Korybanten in genealogischen Zusammenhang mit Apollon gebracht wurden; denn nach Arist. bei Clemens protr. p. 8 und Cic. de nat. deor. III, 23 war A. ein Sohn des Korybas, und Apollodoros I, 3, 4 nennt die Korybanten Söhne des Apollon und der Thaleia.

VIII.

Apollon und Mars als πατῶροι und ἀρχηγέται von Stämmen und Städten.

A. Apollon.

Da Apollon, wie wir gesehen haben, für die wichtigsten menschlichen Verhältnisse, als Gott des Ackerbaues, der Viehzucht, der Gesundheit und des Krieges, von der grössten Bedeutung war, so lag es nahe, ihn als πατῶρ und ἀρχηγέτης, d. i. als mythischen Ahnherrn oder als Stammgott zu verehren, indem man ihn zu Stämmen und Stadtgemeinden in einem väterlichen Verhältniss stehend dachte und sich durch diese Auffassung seines mächtigen Schutzes zu versichern glaubte¹⁷⁰⁾. Auf diese Weise lassen sich alle diejenigen Sagen erklären, welche Apollon als Ahnherrn mythischer Stammväter oder Städtegründer darstellen. Zu den ersteren gehören Ion, Doros, Dryops, Lapithes, Syros, Amphithemis¹⁷¹⁾, noch viel zahlreicher sind aber die Städtegründer, welche ausdrücklich als Söhne des Apollon bezeichnet werden: Chaeron, Delphos, Eleuther, Epidauros, Koronos, Kydon, Lykoreus, Marathos, Megareus, Miletos, Naxos, Oaxos, Onkios, Philandros, Phylakides¹⁷²⁾. Im höchsten Grade beach-

170) Andere wahrscheinlich hierher gehörige Beinamen sind: Γενέτωρ (Macrob. Sat. II, 2, 1), was Varro mit Genetivus übersetzt. Als solcher wurde er auf Delos verehrt (vgl. Plut. de Pyth. or. 16: Ἄ. καρπῶν δοτήρα καὶ πατῶρον καὶ γενέσιον καὶ φιλόανθρωπον). Ferner Προστάτης (Müller, Dorier I, 225, 8) und Πρόγονος (Plut. Demetr. 40).

171) Doros: Apollod. I, 7, 6. Dryops: Paus. IV, 34, 12. Schol. Ap. Rh. I, 1218. Lapithes: Diod. IV, 69. Schol. II. M 128. Syros: Diod. IV, 72. Schol. Ap. Rh. II, 946. Plut. Luc. 23. Amphithemis oder Garamas, Stammvater eines libyschen Volkes: Schol. Ap. Rh. IV, 1494.

172) Chaeron, Gründer von Chaeroneia: Hesiod. fr. 83 ed. Götting. Paus. IX, 40, 5. Steph. Byz. unter Χαίρωνεια. Delphos: Paus. X, 6, 4. Schol. Ap. Rh. IV, 1405. Eleuther, Eponymos von Eleutherae: Apollod.

tenswerth ist es nun, dass einige dieser Städtelegenden in auffallendster Weise mit bekannten italischen Sagen übereinstimmen, in denen Mars als Vater des Städtegründers erscheint. So soll nach Nikandros bei Antoninus Liberalis 30, Miletos, der Sohn des Apollon und der Akakallis, in einem Walde ausgesetzt und von Wölfen, die der Vater ihnen sandte, bewacht und ernährt worden sein, bis Hirten ihn fanden und seine Pflege übernahmen. Später, erzählte man, sei er vor den Nachstellungen seines Grossvaters Minos nach Karien geflohen und habe dasselbst Milet gegründet¹⁷³). Auf eine ganz ähnliche Sage dürften die Münztypen von Kydonia, das nach Stephanos von Byzanz auch Apollonia hiess, führen, da sie den Gründer derselben, den kleinen Kydon, nach Stephanos einen Sohn des Apollon und der Akakallis, ebenfalls von einer Wölfin gesäugt, darstellen¹⁷⁴). Ferner wissen wir aus Paus. X, 16, 5, dass die Bewohner von Elyros auf Kreta eine eherne Ziege nach Delphi weihten, welche die beiden Söhne des Apollon, Phylakides und Philandros, wahrscheinlich die

III, 10, 1. Paus. IX, 20, 2. Steph. Byz. unter Ἐλευθερά. Epidauros: Paus. II, 26, 2. Koronos, Gründer von Koroneia bei Sikyon (Steph. Byz. unter Κορώνεια); Paus. II, 5, 8. Kydon, Gründer von Kydonia, das nach Steph. Byz. auch Apollonia hiess: Steph. Byz. unter Κυδωνία. Lykoreus: Paus. X, 6, 2. Schol. Ap. Rh. II, 711. Marathos: Suid. unter Μαράθων. Megareus: Steph. Byz. unter Μέγαρα. Miletos: Apollod. III, 1, 2. Schol. Ap. Rh. I, 185. Naxos: Schol. Ap. Rh. IV, 1492. Oaxos: Servius Verg. ecl. I, 66. Onkios, Gründer von Onkeion: Paus. VIII, 25, 3. Steph. Byz. Philandros und Phylakides, Gründer von Elyros: Paus. X, 16, 3. Auffallend ist es, dass mehrere der Genannten Söhne des A. und der Akakallis sein sollen, nemlich Amphithemis, Miletos, Naxos, Oaxos, Phylakides und Philandros.

173) Fast dieselben Elemente, welche die Romulus- und Miletossage enthält, finden wir in der apokryphen Legende von Lykastos und Parhasos, welche Plutarchos (parall. min. 36) aus einem gewissen Zopyros von Byzantion schöpfte.

174) Vgl. Rasche, lexicon rei num. I, 2, 1134 f.

Ktisten der Stadt, säugte. Offenbar gehen alle diese kretischen Gründungssagen auf einen gemeinsamen Urtypus von hohem Alter zurück.

B. Mars.

Genau dasselbe gilt nun auch von Mars und seinem sabinischen Doppelgänger Quirinus, der auch in diesem Punkte seine Identität mit dem römischen Gotte rechtfertigt (vgl. oben S. 3).

Auch Mars ist recht eigentlich der πατὴρ und ἀρχηγέτης der Römer, wie auf das Deutlichste aus der Gründungslegende Roms erhellt, worin Mars als der Vater des Romulus, des mythischen Eponymos der Stadt, auftritt. Am merkwürdigsten ist dabei, dass dieselben Elemente, welche in den Sagen von Miletos und Kydon erscheinen, sich in der römischen Gründungssage wiederholen: Abstammung des Gründers von einem Gotte und einer Sterblichen, Aussetzung und Ernährung desselben durch das dem göttlichen Vater geheiligte Thier, den Wolf, darauf Nachstellung von Seiten eines älteren Verwandten, endlich Gründung einer Kolonie. Die Analogie ist so vollständig, dass man sich über ihre bisherige Nichtbeachtung verwundern und auf eine uralte gräcoitalische Sage schliessen muss, da an eine Uebertragung von Kreta nach Latium doch kaum zu denken ist¹⁷⁵⁾.

Auf dieselbe Auffassung des Mars als πατὴρ und ἀρχηγέτης führen übrigens noch andere Momente. Zunächst die eigenthümliche Gründungssage von Cures, welche

175) Hierher gehört auch ohne Zweifel die von Silius Italicus VIII, 507 überlieferte Sage von *Marrus*, dem Eponymos der marsischen Stadt *Marruvium*; denn nach Corssen ist *Marsus* aus *Mar-t-ius* entstanden (Ausspr. I 2 405), *Marrus* ist aber nur eine durch Assimilation veränderte Nebenform von *Marsus* (Ausspr. I, 242). Der Name *Marrus* war demnach wohl nur die marsische Form für *Martius*, d. i. Sohn des *Mars*. (Vgl. unten S. 87, Anm. 193).

nach Dionysios von Halikarnassos von Varro behandelt worden war. Eine edle Jungfrau von Reate wird bei einer Feier im Heiligthum des Quirinus¹⁷⁶⁾ schwanger und gebiert einen Knaben, Namens Modius Fabidius, welcher später seinem göttlichen Vater zu Ehren die von ihm gegründete Stadt Cures nennt (Dionys. Hal. II, 48).

Sodann die gleich näher zu besprechende Sitte des *ver sacrum*, insofern in mehreren damit zusammenhängenden Sagen Mars als Führer und Schirmer der ihm geweihten Kolonistenschaaren galt, welche Städte wie *Mamertium* in Bruttium gründeten¹⁷⁷⁾.

Endlich ist hier noch des sogenannten *amburbium*, d. i. der Stadtweihe, eines sühnenden Umgangs der Opferthiere um die Grenzen der Stadt zu gedenken, wobei vor Allem Mars als πατρώς um Abwehr aller Landplagen und um Segen für Land und Volk angefleht wurde, wie aus den iguvinischen Tafeln hervorgeht (Preller, röm. Myth. 372).

176) Dionysios sagt: παρθένος τις ἐπιχωρὶς τοῦ πρώτου γένους εἰς ἱερὸν ἦλθεν Ἐνοαλίου χορεύουσα. Augenscheinlich erinnern diese tanzenden Jungfrauen des Quirinus an die *Saliae virgines*: Preller, r. Myth. 315, 3.

177) *Mamertium* war eine Gründung der *Mamertini*, d. i. der Mars-Geweihten, eines samnitischen Stammes, der Mars als πατρώς und δευτέρως verehrte.

IX.

Apollon und Mars als Götter der Kolonisation.

A. Apollon.

Im engsten Zusammenhang mit der soeben besprochenen Auffassung des Apollon als πατῆρς und ἀρχηγέτης steht wahrscheinlich seine Funktion als Führer und Schirmer der Kolonistenschaaren. Es bestand nemlich in Griechenland wie in Italien seit den ältesten Zeiten die Sitte, diejenigen Glieder des Stammes oder der Gemeinde, welche ausgesendet wurden, um Kolonien zu gründen, einem Gotte zu weihen, an dessen Schutze besonders gelegen war. Dieser Gott ist nun bei den Griechen in der Regel kein anderer als Apollon, der Schutzgott und Ahnherr so vieler Stämme und Städtegründer. Vielleicht lässt sich aber noch ein zweiter Grund für diese Bedeutung des Apollon anführen. Bekanntlich eignet sich keine Jahreszeit besser zur Aussendung von Kolonien als das Frühjahr und zwar nicht bloss wegen der dann eintretenden Schiffbarkeit des Meeres und günstigen Witterung, sondern auch deshalb, weil die vielfachen Arbeiten und Anstrengungen, welche die Gründung und Einrichtung der Kolonie erfordert, die ganze warme Jahreszeit in Anspruch nehmen und vor Beginn des Winters im Wesentlichen vollendet sein müssen, da dieser den Bau der Häuser und die etwaigen Kämpfe mit den Einwohnern des occupirten Landes¹⁷⁸⁾ entweder ganz unmöglich macht oder sehr erschwert. So wissen wir, dass in historischer Zeit die attischen Auswandererschiffe bald nach Beginn des Frühlings im Munychion abzugehen pflegten, denn aus dem Jahr

178) Vgl. Hermann, Staatsalt. 76, 11—12.

Ol. 113, 4 ist Seeurkunden XIV^a, lin. 189 f., eine Verordnung enthalten, welche die Anlegung einer Kolonie betrifft und denjenigen Trierarcken, die ihre Schiffe zum 10. Munychion bereit machen, Belohnungen verheisst¹⁷⁹⁾. Ein deutlicher Beweis für unsere Voraussetzung, dass den Auswanderern daran gelegen war, möglichst zeitig im Jahre aufzubrechen. Um dieselbe Zeit rückte man bekanntlich auch ins Feld, um Krieg zu führen, nachdem im Winter die Waffen geruht hatten. Aus solchen Gründen erklärt sich höchst einfach die Tatsache, dass man die ausziehenden Schaaren dem Frühlings- und Kriegsgotte Apollon befahl und denselben in den Mutterstädten und Kolonien als Ἀγήτωρ, Ἀγητής, Ἀρχηγέτης, Οἰκιστής und Δωματίης¹⁸⁰⁾ verehrte. Ja man glaubte sogar, dass Apollon sichtbar oder unsichtbar die Kolonisten führe und selbst bei dem Bau der Städte mit Hand anlege¹⁸¹⁾, daher er in den Mythen von Alkathoos und Laomedon geradezu als Erbauer von Megara und Ilion auftritt¹⁸²⁾. So sollte nach der Gründungssage von Krisa Apollon die kretischen

179) Vgl. A. Mommsen, Heort. 398 f., Die am 6. Munychion gefeierten Delphinien waren ein Seeausfahrtsfest (Mommsen a. a. O. 48). Im Frühjahr, als die Plejaden aufgingen, dachte man sich die Abfahrt der Argonauten (Theokr. XIII, 25) und des Theseus nach Kreta: Mommsen a. a. O. 398.

180) Ἀ. Ἀγήτωρ als Führer der Dorier zu Argos mit der Feier der Ἀγητόρεια verehrt: Schol. Theokr. V, 83. Hesych. unter ἀγητής. Ἀρχηγέτης zu Thera und Kyrene (Müller, Aegin. 150. Boeckh zu Pind. Pyth. V, 56), ferner zu Naxos auf Sicilien (Müller, Dorier I; 265, 1), endlich zu Megara (Paus. I, 42, 5). Vgl. Welcker, Götterl. II, 367. Ἀ. Οἰκιστής und Δωματίης wurde nach Pythaenetos beim Schol. zu Pind. Nem. V, 81 im Seefahrtsmonat Delphinios auf Aegina gefeiert.

181) Vgl. Kallim. h. in Apoll. 55: Φοῖβος δ' ἐσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο || ἄνθρωποι. Φοῖβος γὰρ δαί πολίεσσι φύληδεῖ || κτιζομένης. αὐτὸς δὲ θεμελίω Φοῖβος ὑφαίνει.

182) Vgl. Paus. I, 42, 2: τῆς δὲ ἐστίας ἐγγὺς ταύτης ἐστὶ λίθος, ἐφ' οὗ κτιθεῖναι λέγουσιν Ἀπόλλωνα τὴν κίθαρην, Ἀλκὰθον τὸ τεῖχος συνεργάζόμενον. II. H 452: ἐγὼ καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων || ἦρα ἑλαιομέθοντι πόλιν σάμεν δόλυσαντε.

Kolonisten in Gestalt eines Delphins geführt haben (hymnus in Apoll. Pyth. 259, 295, 316), während er bei der Gründung von Kyrene in Gestalt eines Raben erscheint (Kallim. hy. in Ap. 66), und die Bewohner von Apollonia am ionischen Meere sandten nach Olympia ein Weihgeschenk mit folgenden Versen¹⁸³⁾:

μνάματ' Ἀπολλωνίας ἀνακείμεθα, τὰν ἐνὶ πόντῳ
Ἴονίῳ Φοῖβος ᾤκισ' ἀπερσεχόμεας.

Wir knüpfen daran die Bemerkung, dass mit dieser Funktion des Apollon als Städtegründers jedenfalls auch die überaus häufig vorkommende Sitte zusammenhängen dürfte, die Kolonien ex voto nach dem Gotte zu benennen. Stephanos von Byzanz unter Ἀπολλωνία kennt deren nicht weniger als 25.

Eine ganz besondere Art der Kolonisation war die Auswanderung in Folge eines Gelübdes, welches wegen eines allgemeinen Unglücks, z. B. bei Misswachs (ἀφορία) von Staatswegen gethan wurde, eine Sitte, die nach Dionysios von Halikarnassos I, 16 und Strabon 250 in Griechenland mehrfach vorkam und entschieden mit dem *ver sacrum* der Italiker verglichen werden muss. In solchen Fällen weihte man eine bestimmte Anzahl von Menschen dem Apollon und sandte sie dann unter dem Schutze desselben aus, wie es z. B. von den Chalkidiern bezeugt ist, von denen Strabon 257 berichtet: Κτίσμα δ' ἐστὶ τὸ Πήγιον Χαλκιδέων, οὓς κατὰ χρησμὸν δεκατευθέντας τῷ Ἀπόλλωνι δι' ἀφορίαν ὕστερον ἐκ Δελφῶν ἀποικῆσαι δεῦρό φασι. Man erkennt aus diesen Worten deutlich, dass derartige Kolonien auf Menschenzehnten beruhten, die im Kultus des Apollon gar nicht selten waren¹⁸⁴⁾ und an die Stelle von Menschenopfern getreten sein mochten¹⁸⁵⁾.

183) Paus. V, 22, 2.

184) Vgl. Müller, Dorier I, 255—260. Hermann, gottesdienstl. Alt. 20, 17. Schömann, gr. Alt. II, 210 f. Die Magneten heissen τὰ ποὶ τοῦ θεοῦ ἀποικοί: Athen. IV. p. 173.

185) Hermann a. a. O. 27, 15.

B. Mars.

Bei den italischen Stämmen bezeichnet bekanntlich das *ver sacrum* die älteste Form der Kolonisation und Mars ist der Gott, welchem in der Regel die Schaaren der ausziehenden Mannschaften geweiht wurden. Was die Entstehung dieses eigenthümlichen Ausdrucks anlangt, so bedeutete derselbe ursprünglich ein den Göttern dargebrachtes aus den im Frühling geborenen Erstlingen des Jahres bestehendes Thieropfer¹⁸⁶), dann auch die Erstlinge der Menschen oder die im Lenze des Lebens stehenden Mannschaften¹⁸⁷), welche vermöge ihres blühenden Alters am besten die Gefahren und Strapazen der Auswanderung zu ertragen vermochten und als dem Mars Geweihte auszogen, um sich neue Wohnsitze zu erkämpfen. Wir können also dem *ver sacrum* im letzteren Sinne die *ἱεροὶ τοῦ θεοῦ ἄποικοι* (Athen. p. 173) oder die *ἀπαρχαὶ ἀνθρώπων* (Hermann, gottesdienstl. Alt. 20, 17) und die *δεκατευθέντες τῷ Ἀπόλλωνι* (Strabon 257), von de-

186) Liv. XXXIV, 44: *Ver sacrum videri pecus, quod natum esset inter Kal. Martias et pridie Kal. Maias*. Vgl. ib. XXII, 9, wo von einem dem Jupiter dargebrachten *ver sacrum* die Rede ist.

187) Wie nahe der Vergleich der blühenden Jugend mit den Erstlingen des Jahres liegt, ersieht man aus folgenden Stellen: Cic. de sen. 19: *ver tamquam adolescentiam significat*. Athen. 99^d *Δημῶδης ὁ ῥήτωρ ελεγε . . . ἕρ τοῦ δήμου τοὺς ἐφήβους*. Daher übersetzt Dionys. Hal. I, 16 *ver sacrum* mit *ἐπεὶ νεότης*, d. i. die dem Gotte geweihte Jugend. Daneben kommt auch der Ausdruck *Sacranī* vor, vgl. Fest. 321: *Sacranī appellati sunt Reate orti, qui ex Septimontio Ligures Siculosque exegerunt, nam vere sacro nati erant*. Meine Auffassung des *ver sacrum* steht nun freilich im Widerspruch mit der von Festus p. 158 unter *Mamertini* und p. 379 u. *ver sacrum* gegebenen, wonach der Ausdruck diejenigen bezeichnen soll *qui proximo vere* (nach dem votum) *nati erant*, allein erstens widerspricht dieser Erklärung die von Dionysios gegebene Uebersetzung *ἐπεὶ νεότης*, welche sich nicht leicht damit in Einklang bringen lässt, sodann ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass man bei Uebervölkerung, Misswachs, Pest und grossen Gefahren erst 20 bis 30 Jahre später zu dem Mittel der Auswanderung gegriffen haben soll, das im Momente der Noth allein erfolgreich sein konnte.

nen im apollinischen Kultus die Rede gewesen ist, vergleichen.

Nach den Zeugnissen der alten Schriftsteller geschah nun die Weihe und Aussendung des *ver sacrum* meist in Folge eines Gelübdes, welches abgelegt wurde, wenn Misswachs (ἀπορία), Uebervölkerung (ὄχλου πλῆθος), Pest (pestilentia) und sonstiges Unglück¹⁸⁸⁾ eine Auswanderung nothwendig machte, und die ganze Sitte scheint, wie Schwegler, röm. Gesch. I, 241 auf Grund einer Stelle des Festus annimmt, an die Stelle uralter Menschenopfer getreten zu sein, die, wie wir sahen, auch im Kultus des Apollon vorkamen¹⁸⁹⁾.

Weil es sich in der Regel darum handelte, neue Wohnsitze zu erkämpfen, so sandte man die jungen Kolonisten bewaffnet aus¹⁹⁰⁾ und weihte sie dem Mars, von dem man hoffte, dass er sie beschützen und ihre Niederlassungen gedeihen lassen werde¹⁹¹⁾. So erklärt sich auch die Sitte, die ausziehenden Schaaren und die neu gegründeten Städte nach dem Schutzgott Mars zu benennen¹⁹²⁾, wofür sich, abgesehen von den bekannten *Mamertini* und ihrer Stadt

188) Vgl. Strabon 250. Dion. Hal. I, 16. Fest. p. 158 unter Mamertini und 379 unter *ver sacrum*.

189) Fest. p. 379: *Ver sacrum vovendi mos fuit Italii. Magnis enim periculis adducti vovebant quaecunque proximo vere nata essent apud se animalia immolatueros. Sed quum crudele videretur pueros ac puellas innocentes interficere, perductas in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant.* Vgl. auch Strabon 250.

190) Dion. Hal. I, 16: θεῶν δὲ καθερῶντες ἀνθρώπων ἐταίρους γονὰς ἐξέπεμπον ὅπλοις κοσμήσαντες ἐκ τῆς σφετέρας. Beachtenswerth ist in diesen Wörtern der Ausdruck ἐταῖοι γοναί, womit bei Strabon 250 τὰ γενόμενα τῷ ἔτει τοῦτω übereinstimmt, insofern daraus erhellt, wie unsicher die Tradition über das alte *ver sacrum* in späteren Zeiten war.

191) Dion. Hal. a. a. O.: ὃ τε θεὸς, ᾧ κατονομασθεῖεν ἀπελαυνόμενοι συλλαμβάνειν αὐτοῖς ὡς τὰ πολλὰ ἐδόκει καὶ παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην δόξαν κατορθοῦν τὰς ἀποικίας.

192) Strabon 250: [οἱ Σαβῖνοι] τοὺς γενομένους τότε παῖδας Ἀρεῶς ἐπεφύμισαν.

Mamertium (Strabon 261), wahrscheinlich noch die Namen der *Marsi* mit ihrer Stadt *Marruvium* oder *Marrubium* und der *Marrucini* anführen lassen, indem dieselben nach Corssen auf die Wurzel *mar* zurückzuführen sind¹⁹³). Wie auffallend stimmt das mit der griechischen Sitte überein, die Kolonisten Ἀπολλωνιάται und ihre Niederlassungen Ἀπολλωνία zu benennen. Der kyrenäischen und krisäischen Gründungssage endlich, wonach Apollon seine Kolonisten in Gestalt eines Raben oder Delphins geführt haben sollte, entsprechen die italischen Mythen von der Wanderung der Sabiner¹⁹⁴), Hirpiner¹⁹⁵) und Picenter¹⁹⁶), als deren Führer Stier, Wolf und Specht, die dem Mars geheiligten Thiere, angesehen wurden.

193) *Mār-s-us* ist entstanden aus *Mār-t-ius* (Corssen, krit. Beiträge 478 f. Aussprache I, 2405), *Marruvium* aus *Marsuvium* (Aussprache I, 2242 und 405), ebenso *Marrucinus* aus *Marsucinus*. In Betreff des in letzterem Namen erscheinenden Suffixes *-ucus* verweise ich auf Corssen, Aussprache II, 2195.

194) Strabon 250 sagt von den Sabinern: ἡγήσατο δὲ ταῦρος· ἐν δὲ τῇ τῶν Ὀπικῶν κατευνασθέντός... ἐκβαλόντες ἐκείνους ἰδρύθησαν αὐτόθι καὶ τὸν ταῦρον ἐσφαγίαν τῷ Ἄρει τῷ δόντι αὐτὸν ἡγεμόνα.

195) Strabon 250: ἐξῆς δ' εἰσὶν Ἱρπῖνοι, καὶ τοὶ Σαυνῖται· τοῦνομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· Ἱρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον. Vgl. Fest. p. 106 unter Irpini und Servius z. Aen. XI, 785.

196) Strabon 240: ὠρμῶνται δ' ἐκ τῆς Σαβίνης οἱ Πικεντῖναι, ὁρμολόπτου τὴν ὁδὸν ἡγησαμένου τοῖς ἀρχηγέταις, ἀφ' οὗ καὶ τοῦνομα· πῖκον γὰρ τὸν ὄρνιν τοῦτον ὀνομάζουσι, καὶ νομίζουσιν Ἄρεως ἱερὸν. Fest. p. 212: Picena regio, in qua est Asculum dicta, quod Sabini quum Asculum proficiscerentur, in vexillo eorum picus consederit.

X.

Identische Symbole des Apollon und Mars.

Schliesslich dürfen wir hier, wo es sich um eine möglichst vollständige Vergleichung des apollinischen und martialischen Kultus handelt, nicht übersehen, dass auch mehrere wichtige Symbole beiden Göttern gemeinsam sind.

Vor allem der Wolf, den wir schon in den identischen Gründungssagen von Milet, Kydonia und Rom kennen gelernt haben und der, wie die Sage von den Hirpinern beweist, als ein vom Mars gesandter Wegweiser galt. Aber auch sonst erscheint der Wolf mehrfach als das dem Mars heilige Thier, daher in dem Heiligthum desselben an der via Appia ein Bild des Gottes zwischen Wölfen stand¹⁹⁷⁾, und Lykophron den samnitischen Mamers geradezu einen bewaffneten Wolf nennt¹⁹⁸⁾. Ja der Wolf gehört so wesentlich nur dem Mars an, dass *lupus Martius* oder *Martialis* seine stehende Bezeichnung wurde¹⁹⁹⁾.

Ebenso war der Wolf dem Apollon geweiht²⁰⁰⁾ und desswegen pflegte man an seinen Kultstätten eherne Wölfe aufzustellen, z. B. in Delphi²⁰¹⁾. Nach

197) Liv. XXII, 1, 12: per idem tempus Romae signum Martis Appia via ac simulacra luporum sudasse [nuntiatum est].

198) Lykophr. 937: Μάρμερον ὀπλίτην λύκων.

199) Verg. Aen. IX, 566. Hor. ca. I, 17, 9. Liv. X, 27.

200) Aelian. h. an. X, 26: χαίρειν δὲ αὐτῷ [τῷ λύκῳ] καὶ τὸν Ἀπόλλων λόγος. Plut. de Pyth. or. 12: καὶ μὴν αὐτῷ γε τῷ θεῷ κόρακας καὶ κύκνους καὶ λύκους καὶ ἰέρακας καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ταῦτα εἶναι προσφιλέη τὰ θηρία νομίζομεν. Eustath. ad Il. 449, 1: Ἀπόλλωνι κατὰ μῦθον ὁ λύκος ἀνείτο. (ed. Stallb. αἰνεῖτο) καὶ νομίσματι ἐνεχαράττετο (Fleckeisens Jahrb. 1873, 304).

201) Aelian. h. an. X, 26: ταύτῃ τοι καὶ ἐν Δελφοῖς ἀνακείσθαι λύκων πέπυσμαί χαλκοῦν τὴν τῆς Ἀθητοῦς ὥδινα αἰνιττόμενον. Paus. X, 14, 7: Δελ-

dem Scholiasten zu Soph. El. 6 wurden dem argivischen Apollon Wölfe geopfert, wovon er den Beinamen *λυκοκτόνος* erhalten haben soll, eine Bezeichnung, die dem Epitheton der lakonischen Hera *αἰγοφάγος* analog zu erklären ist²⁰²). Diese Bedeutung des Wolfes im Kultus des Apollon beruhte, wie Müller (Dorier I, 305) und Welcker (Götterl. I, 481) gewiss richtig bemerken, nicht auf einer blossen Paronomasie, sondern muss einen anderen Grund haben, der freilich bis jetzt noch nicht erkannt ist.

Von den Vögeln war bekanntlich der Habicht (*ἰρῆξ*, *ἰέραξ*, *κίρκος*) dem Apollon geheiligt²⁰³). Wenn derselbe Od. o 526 sein schneller Bote genannt wird, so weist das wohl darauf hin, dass er, wie auch der Rabe, dem Orakelgott Apollon geweiht war.

Diesem *ἰέραξ* entspricht nun der von Vergilius (Aen. XI, 722) heilig genannte *accipiter*, wozu Servius bemerkt, er sei dem Mars geheiligt gewesen (*»sacer ideo quia Marti consecratus accipiter«*).

Die apollinische Pflanze endlich ist der Lorbeer. Wir

φῶν δὲ ἀνάθημά ἐστιν αὐτῶν πλησίον τοῦ βωμοῦ τοῦ μεγάλου λύκος χαλκοῦς. Plut. Pericl. 21: καὶ τῶν Λακεδαιμονίων, ἣν ἔδωκαν αὐτοῖς Δελφοί, προμαντεῖαν, εἰς τὸ μέτωπον ἐγκολαψάντων τοῦ χαλκοῦ λύκου, λαβὼν καὶ αὐτὸς προμαντεῖαν τοῖς Ἀθηναίοις, εἰς τὸν αὐτὸν λύκον κατὰ τὴν δεξιὰν πλευρὰν ἐνεχάραξεν.

202) Schol. Soph. El. 6: Λυκοκτόνον δὲ τὸν Ἀπόλλωνα, οἱ μὲν διὰ τὸ νόμιον εἶναι τοὺς ἐπιβούλους αὐτῶν φονεύειν· διὸ καὶ λύκους αὐτῷ φασὶ θύεσθαι ἐν Ἀργεῖ· οἱ δὲ διὰ τὸ ἱερὸν εἶναι τὸ ζῷον, ὥς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος τὰς ἐλάφους· ὅθεν καὶ τῇ νομίσματι τῶν Ἀργείων ἐγχαραττεσθαὶ φασὶ λύκον, ὥς καὶ τὰς γλαῦκας Ἀθήνας. Vgl. Welcker, Götterl. I, 480, 28. Paus. III, 15, 9: μόνους δὲ Ἑλλήνων Λακεδαιμονίοις καθέστηκεν Ἡραν ἐπονομάζειν Αἰγοφάγον καὶ αἶγας τῇ θεῷ θύειν.

203) Il. O 237: Ἀπόλλων] βῆ δὲ κατ' Ἰδαίων ὄρεων, ἱρῆκι εἰσικῶς || δακρυῖ φασσοφόνῳ, ὅς τ' ἄριστος πεπετηγῶν. Schol.: τὸν δὲ ἰέρακα Ἀπόλλωνι [εἵκασεν]· ἱερὸς γὰρ αὐτοῦ ἐστὶ. Od. o 525: ὡς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δάξιος ὄρνις, || κίρκος, Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος.

finden ihn im delphischen Adyton²⁰⁴⁾ und am Altar des Apollon zu Delos²⁰⁵⁾ gepflanzt, und die Eingänge des delphischen Tempels mussten von den Tempeldienern regelmässig mit frischen Lorbeerzweigen geschmückt werden²⁰⁶⁾. Zahlreiche Bildwerke stellen den Gott mit Lorbeer bekränzt dar²⁰⁷⁾.

Genau dieselbe Bedeutung hatte der Lorbeer im Kultus des Mars.

So standen in dem uralten sacrarium Martis der Königsburg nach Julius Obsequens²⁰⁸⁾ zwei Lorbeerbäume und letztere wurde regelmässig an dem bedeutendsten Marsfeste, den Kalenden des März, mit frischen Lorbeerreisern geschmückt²⁰⁹⁾. Wie Ion als Tempeldiener einen Lorbeerbesen »aus grünenden Zweigen, frisch entsprossen dem schönsten Lorbeer im ewig blühenden Hain des Gottes«²¹⁰⁾

204) Schol. Ar. Plut. 213: Πυθικὴν σείσας δάφνην]: Φασὶν ὡς πλησίον τοῦ τρίποδος δάφνη ἴστατο, ἣν ἡ Πυθία, ἡνίκα ἐχρησμοῦδει, ἔσειεν. Eurip. Iph. T 1245: ὅθι ποικιλόνατος οἰνωπὸς δράκων || σκιερᾷ κατάχαλκος εὐφύλλῃ δάφνῃ, || γὰρ πελώριον τέρας, ἀμφεπε || μαντεῖον χθόνιον. Bötticher, Baumkultus 35.

205) Serv. V. Aen. III, 91: Quia in Delo insula laurus Apollini consecrata est, aut lucum dixit, aut quia traditur Latonam duas lauros amplexam Dianam et Apollinem enixam. Eurip. Hek. 458: ἐνθα πρωτόγονός τε φοῖνιξ || δάφνα θ' ἱεροῦς ἀνέσχε || πτόρθους Λατοῖ φίλῃ || ὠδίνος ἄγαλμα Δίας.

206) Eurip. Ion 78: ὁρῶ γὰρ ἐχβαίνοντα Λοξίου γόνον || τόνδ', ὡς πρὸ ναοῦ λαμπρὰ θῆ || πυλώματα || δάφνης κλάδοισιν. ib. 103: μοχθοῦμεν δέ, πτόρθοισι δάφνης || στέφουσιν θ' ἱεροῖς ἐσόδους Φοῖβου || καθαρὰς θέσομεν.

207) Müller-Wieseler, Denkmäler d. a. Kunst II, 11, 120, 121, 122, 122^a, 122^b, 122^c.

208) Jul. Obs. 19 (78): Spurio Postumio L. Pisone coss. vasto incendio Romae cum regia quoque ureretur, sacrarium et ex duabus altera laurus ex mediis ignibus inviolata extiterunt.

209) Ov. fast. III, 139: Janua nunc regis posita viret arbore Phoebi, || ante tuas fit idem, Curia prisca, fores.

210) Eurip. Ion 112: ἀγ' ὃ νεηθαλὲς ὦ || καλλίστας προπόλευμα δάφνας, || δ τὰν Φοῖβου θυμέλαν || σάειρες ὑπὸ ναοῖς || κήπων ἐξ ἀθανάτων.

führt und damit das delphische Heiligthum lustrirt, so sehen wir auch auf einem Bildwerke die Priester des Mars, die Salier, wahrscheinlich zu gleichem Zwecke, mit Lorbeerzweigen in den Händen erscheinen²¹¹⁾. Dem lorbeerbekränzten Apollon aber entspricht der jugendlich aussehende Mamers auf Münzen der Mamertiner, welcher mit einem Lorbeerkranz und der Beischrift *Ἀρσος* versehen ist²¹²⁾.

211) Vgl. Rich, illustriertes Wörterbuch d. röm. Alt., übersetzt von C. Müller. S. 533 unter Salii.

212) Müller-Wieseler, Denkmäler d. a. Kunst II, 23, 244.

Schlussbemerkungen.

Wir stehen nunmehr am Schlusse unserer Untersuchung und werfen noch einen kurzen Rückblick auf die Methode und das Ergebniss derselben.

Unsere Methode bestand einfach darin, zunächst die reiche Fülle der einzelnen auf den Kultus und Mythos beider Götter bezüglichen Ueberlieferungen gesondert zu betrachten, zu ordnen und auf die ihnen zu Grunde liegenden allgemeinen Anschauungen zurückzuführen, um sodann die letzteren mit einander zu vergleichen.

Auf diese Weise ergab sich ungesucht eine wunderbare Uebereinstimmung des Apollon und Mars in allen für das Verständniss ihres Wesens wirklich bedeutungsvollen religiösen Ideen, ein augenfälliger Parallelismus häufig bis ins feinere Detail hinein, der bei der nahen sprachlichen Verwandtschaft der Griechen und Italiker nicht zufällig sein kann und sich nur aus der in gräcoitalischer Vorzeit vorhandenen ursprünglichen Identität der beiden Götter erklären lässt. In dieser Annahme wurden wir durch die unlängbare Thatsache bestärkt, dass Apollon und Mars zu den ältesten Gottheiten der Griechen und Italiker gehören, weil ihr Kultus allen griechischen und italischen Stämmen gemeinsam ist.

Ein solches Ergebniss ist aber von einer gewissen Bedeutung nicht nur für die neuerdings wieder in Frage gestellte nahe Verwandtschaft der beiden Völker, d. i. für die Annahme eines gräcoitalischen Urvolkes, sondern auch für die Begründung und Befestigung der noch fast gar nicht

bearbeiteten vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer²¹³⁾. Wenn nemlich, wie ich durch die vorstehende Untersuchung erwiesen zu haben glaube, der griechische Apollon, dessen Kultus und Mythos in historischer Zeit niemals den des Mars beeinflusst hat, mit dem italischen Mars ursprünglich identisch war, so liegt die Vermuthung überaus nahe, dass auch andere Götter beider Völker, welche schon früh mit einander identificirt wurden, wie Juppiter und Zeus, Juno und Hera, Ceres und Demeter, Liber und Bakchos²¹⁴⁾, ebenfalls in einem Verwandtschaftsverhältniss zu einander stehen und dass ihr auf den ersten Blick zu Tage tretender Parallelismus nicht etwa das Resultat einer späteren Identificirung, sondern vielmehr die natürliche Folge einer ursprünglichen Identität ist. Ich behalte mir vor, diese Vermuthung demnächst in einer Reihe von ähnlichen Abhandlungen, wie die vorstehende ist, zu erweisen.

213) Vgl. Joh. Schmidt, die Verwandtschaftsverhältnisse der indogerm. Sprachen, der S. 22 nur Hestia-Vesta, Dione-Juno, Zen-Janus für speciell gräcoitalische Gottheiten hält.

214) Es genügt hier darauf aufmerksam zu machen, dass der Name *Ἑλεούθερος*, unter welchem Bakchos zu Athen und Plataä verehrt wurde (Preller, gr. Myth. ² I, 525, Anm. 2) etymologisch mit *Liber*, altlat. *Loebanus*, sabinisch *Loebasius* (Serv. Verg. Geo. I, 7) identisch ist (Corssen, Beitr. 201, Ausspr. ² I, 379. Fick, Wörterb. d. indog. Spr. ² 485)

Berichtigungen und Zusätze.

- Zu S. 11. Wenn nach Sophokles bei Arnobius IV, 25. Ov. fast. V, 257 f. Veget. I, 28 Ares in Thrakien geboren sein soll, so spricht auch diese Sage für seine thrakische Abkunft, da auch sonst mehrfach Götter an ihren Hauptkultstätten geboren gedacht werden: z. B. Apollon auf Delos, Artemis zu Ortygia, Dionysos in Theben u. s. w.
- Zu S. 12. Z. 5 v. o. Schon früher sollen die Thraker gegen Labdakos gekämpft haben: Apollod. III, 14, 8.
- Zu S. 18. Sind auch die Formen *Loucetius* oder *Leucetius* nur auf jüngeren Inschriften überliefert, so beweisen doch die echtalterthümlichen Diphthonge *ou* und *eu*, dass wir es in diesem Falle mit einem sehr frühen Kultus zu thun haben. Vgl. Corssen, Ausspr. ² I, 672. »Wie sich in Namen alte Sprachformen nicht selten festsetzen, so ist in dem Gottesnamen *Leucetio* der Diphthong *eu* haften geblieben, ebenso wie in dem gleichbedeutenden Zunamen desselben Gottes *Loucetio* der Diphthong *ou*, während sonst die beiden echten aus Vokalsteigerung entstandenen Diphthongen *eu* und *ou* der lateinischen Sprache abhanden gekommen waren.«
- Zu S. 19, Anm. 27. Hier ist noch nachzutragen die im 5. Bande der revue de linguistique von Ch. Ploix veröffentlichte Untersuchung über *Mercurius Mars* und die Wurzel *mar*, welche ich leider bis jetzt noch nicht habe einsehen können.
- S. 24, Z. 4 v. o. lies Ἐβδουμήνης.
- S. 26, Z. 4 v. u. lies Preller, röm. Myth. 318 f.
- Zu S. 27. In Betreff des Mythos von *Mamurius Veturinus* vergleiche auch die Bemerkungen auf S. 46, Anm. 93 und S. 49.
- Zu S. 32, Anm. 51. Sehr beachtenswerth ist der Ausdruck βόσκι in der Stelle des Dionysios Perieg., insofern damit Rettungsoffer im Frühling bezeichnet werden. Man hat dabei offenbar an die Rettung vor den dämonischen Gewalten des Winters zu denken.
- Zu S. 37, Anm. 59. Die Vermuthung χρηστήριον ist von mir. In den Handschriften steht χρηστήριον.
- S. 43, Z. 11 v. u. lies καθήμενος.
- Zu S. 49. Für die mythische Auffassung der Frühlingsfeier des Mars und der Rolle, welche darin seine Mutter Juno spielte, ist nicht unwichtig, was Ovid. am. III, 13, 18 f. bei Gelegenheit der Schilderung eines faliscischen Junofestes berichtet. Er erzählt nemlich, die Ziege sei dieser Göttin verhasst, weil sie dieselbe auf ihrer Flucht verrathen habe. Man wird dabei unwillkürlich an die Flucht der Leto erinnert.
- Zu S. 76, Anm. 166. Wie Mars, so wurde auch Apollon bisweilen fahrend dargestellt, z. B. auf der Münze von Akragas, wo Apollon vom Wagen die Pfeile sendet und die Rückseite die Sühnung durch Empedokles vorstellt: Welcker, G. I, 539.
- Zu 78. Zu den Städtegründern, welche Söhne des Apollon genannt werden, ist noch Amphisso, der Gründer von Oite, hinzuzufügen, welcher seinem Vater zu Ehren daselbst einen Tempel gestiftet haben soll. Vgl. Anton. Lib. 32.

7

STUDIEN
ZUR
VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE
DER
GRIECHEN UND RÖMER.

VON
WILHELM HEINRICH ROSCHER.

II.
JUNO UND HERA.

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.
1875.

JUNO UND HERA.

VON

WILHELM HEINRICH ROSCHER,

DR. PHIL., PROFESSOR AN DER FÜRSTEN- UND LANDESSCHULE
ZU ST. AFRA BEI MEISSEN.

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1875.

Das Recht der Uebersetzung bleibt vorbehalten.

MEINEN

HOCHVEREHRTEN LEHRERN

GEORG CURTIUS,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

UND

FRIEDRICH WIESELER,

PROFESSOR AN DER GEORGIA AUGUSTA IN GÖTTINGEN

ZUGEEIGNET.

Uebersicht des Inhaltes.

Vorbemerkungen. Aufgabe der Untersuchung: Nachweis der ursprünglichen Identität der Juno und Hera (S. 1—2). Früheres kritisches Identifiziren der beiden Göttinnen und ihre Sonderung durch Hartung und Preller (S. 2—3). Unsere Methode der Vergleichung (S. 4). Vorläufige Uebersicht der Resultate dieser Vergleichung (S. 4—6). Aehnlichkeit unserer Methode mit derjenigen anderer historischen und philologischen Disciplinen, insbesondere der vergleichenden Grammatik (S. 6 f.). Ueber die Benutzung jüngerer Zeugnisse (S. 8 f.). Wichtigkeit der vergleichenden Methode bei der Lösung mythologischer Probleme (S. 11 f.).

Cap. I. Juno und Hera als Mondgöttinnen.

A. Juno eine uralte Mondgöttin aller mit den Römern verwandten italischen Stämme. Verbreitung ihres Kultus (S. 15). Juno schon von den Alten für eine Mondgöttin erklärt (S. 16). Juno bedeutet die Leuchtende, ebenso Lucina oder Lucetia (S. 17 f.). Juno als Göttin der Menstruation und Geburt, welche allgemein als Wirkungen des Mondlichtes galten (S. 19 f.). Ihre Beinamen Fluonia und Februlis (S. 21 f.). Ihre Verehrung an den Neumonden: Juno Kalendaris (S. 22 f.). Juno als Fackelträgerin (S. 23 f.).

B. Hera. Der italischen Juno entspricht die epirotische Διώνη. Identität der Dione und Hera (S. 24 f.). Hera muss eine Mondgöttin sein, weil sie in allen wesentlichen Zügen mit der italischen Juno übereinstimmt, namentlich als Göttin der Entbindung und Ehe (S. 27). Vielfache Analogien mit anderen jüngeren Mondgöttinnen. Hera trägt Fackel und Bogen wie Artemis-Hekate, Selene und Eileithyia (S. 27 f.). Der ihr geheiligte Pfau ein Symbol des gestirnten Himmels (S. 30 f.).

Der Sternhimmel ihre Wohnung. Ihre Verehrung an den Neumonden (S. 31 f.). Sie fährt wie Artemis, Selene und Juno auf einem Wagen (S. 34) und empfängt wie diese Ziegenopfer (S. 35). Wird auf Münzen mit Strahlenkrone oder strahlenförmig geordneten Haaren dargestellt (S. 36). Die Schönheit der Mondgöttinnen besteht hauptsächlich in dem Glanze ihres grossen Auges: Hera βοῶπις (S. 36 f.). Hera als Göttin der Menstruation (S. 38 f.).

Cap. II. Juno und Hera als Göttinnen der Geburt und Entbindung.

A. Juno. Ihre Funktion als Geburtsgöttin hängt mit dem scheinbaren Einflusse des Mondes auf Menstruation, Zeugung und Entbindung zusammen (S. 40 f.). Juno Lucina (Lucetia) eine Göttin der Entbindung. Frühere und spätere Auffassung dieses Beinamens (S. 42 f.). Kultus der Lucina (S. 44 f.). Auf Bildwerken mit Wickelkind, Fackel und Lilie oder als *χορηγόριος* dargestellt (S. 46). Ihre Beinamen Natalis, Sospes, Conservatrix, Opigena, Ossipago, Romina, Martialis, Populonia (S. 46 f.). Juno Martialis bildlich mit einer Scheere als *ὀμφαλινόμοσ* dargestellt (S. 49).

B. Hera. Wie die übrigen griechischen Mondgöttinnen hat auch Hera in ältester Zeit die Funktionen der Entbindung und Kinderzucht gehabt (S. 50 f.). Hera Εἰλείθυια in Attika und Argos. Hera mit einer Hebammenscheere als *ὀμφαλινόμοσ* dargestellt. Bedeutung des Mythos von den Eileithyien als Töchtern der Hera (S. 55 f.). Hera verzögert die Geburt des Herakles und Apollon, indem sie die Wehen zurückhält, erleichtert die Entbindung des Eurystheus, empfängt Geburtstagsopfer, verleiht blühende Lebenskraft und Schönheit, und wird als *χορηγόριος* und als eine allgemeine Beschützerin der Frauen gedacht (S. 56 f.). Hera Εὐεργεσία. Wahrscheinliche Bedeutung des Namens Ἥρα = Conservatrix (S. 58 f.).

Cap. III. Juno und Hera als Göttinnen der Ehen und Hochzeiten.

A. Juno. Die auffallende, nicht auf Entlehnung beruhende Uebereinstimmung der altitalischen und altgriechischen Hochzeitsgebräuche lässt auf ursprüngliche Identität auch der beiderseitigen Ehegötter und der an diese geknüpften religiösen Vorstellungen schliessen (S. 59 f.). Die Ehe der Juno und des Jupiter entspricht der Ehe der Hera-Dione und des Zeus und gilt als Prototyp und Ideal sämtlicher menschlichen Ehen (S. 62). Eigenthümliche sich hierauf beziehende Vorschriften für das Verhalten des Jupiterpriesters und seiner Gemahlin, der Junoprie-

sterin (S. 63). Ihre Funktionen bei der altrömischen *confarreatio*. Die Priesterin der Juno stets wie eine Neuvermählte oder Braut gekleidet (S. 64). Die italische Feier des *ἐπὶ γάμος* (S. 64 f.). Das Fest der faliscischen Juno den platäischen Dädalen und den argivischen Heräen ähnlich (S. 65). Wahrscheinlich war das Fest der römischen Juno an den Kalenden des Junius ein Hierosgamos (S. 65 f.). Deutung des Beinamens *Moneta*. Der Junius die beste Heirathszeit (S. 66). Juno Juga (= "Ἡρα Ζυγία), *Domiduca*, *Iterduca*, *Unxia*, *Cinxia*. Juno steht den einzelnen Akten der Hochzeiten vor. Juno eine Göttin der Keuschheit (S. 66 f.). Juno *Matrona* eine Göttin der verheiratheten Frauen. An dem Feste der *Matronalia* wurde ihre mythische Entbindung als das Prototyp sämmtlicher Entbindungen gefeiert (S. 68). Die Herie Junonis entspricht wahrscheinlich der griechischen *Charis* und *Hebe* (*Aphrodite*) als Tochter *Heras* (*Diones*) (S. 68 f.).

B. *Hera*, eine Göttin der Hochzeiten und Ehen. Zusammenhang dieser Funktion mit ihrer ursprünglichen Bedeutung als Mondgöttin (S. 69 f.). Auch sonst wird die Mondgöttin als eine Beschützerin der Ehen und als Gattin des höchsten Himmels- oder Sonnengottes gedacht (S. 70 f.). Ihre Hochzeit und Ehe mit Zeus das Prototyp sämmtlicher Hochzeiten und Ehen. Der Neumond als Hochzeitstag (S. 71 f.). Verbreitung und hohes Alter der Hierosgamosfeier (S. 72 f.). Sie bestand in einer Nachahmung der himmlischen Hochzeit, wobei alle Cerimonien vorkamen, die bei menschlichen Hochzeiten üblich waren (S. 74 f.). Einzelheiten dieser Feier (S. 75 f.). Die Auffassung des Hierosgamos im Mythos. Als sein Lokal wird der Göttergarten im äussersten Westen, am Gestade des Okeanos gedacht (S. 81 f.). Ursprung dieser Vorstellung (S. 83 f.). Bildliche Darstellungen der heiligen Hochzeit (S. 85). Beinamen der *Hera* als Ehegöttin (S. 86).

Cap. IV. Analogien des Juno- und Herakultus.

Hohes Alter der meisten Kultgebräuche (S. 87 f.). Gleiche Festtage beider Göttinnen. Merkwürdige Uebereinstimmung des faliscischen Junofestes und der griechischen Hierosgamosfeier (S. 88 f.). Ziegen und Kühe als Opferthiere der Juno und *Hera* (S. 90). Verheirathete Frauen als Priesterinnen beider Göttinnen (S. 91). Sonstige Analogien (S. 92 f.).

Cap. V. Die früheren Ansichten von der Naturbedeutung der *Hera*.

Widerlegung der Ansicht, dass *Hera* eine Göttin der Erde oder der Luft sei (S. 94 f.).

Schlussbemerkungen.

Das Verhältniss der Hera zu anderen jüngeren Mondgöttinnen
(S. 100 f.).

Nachträge und Berichtigungen.

- a) Zu Heft I: S. 103 f.
- b) Zu Heft II: S. 105 f.

Vorbemerkungen.

Im ersten Hefte meiner »Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer« (Leipzig 1873) habe ich die ursprüngliche Identität des Apollon und Mars durch Darlegen der Uebereinstimmung aller wesentlichen in ihrem Kultus und Mythos ausgesprochenen und unter einander zusammenhängenden Ideen nachzuweisen versucht. Das wichtigste Resultat dieser Vergleichung war die Erkenntniss, dass der italische Gott ebenso wie Apollon ein Sonnengott sein muss, als welchen ihn schon die Namen *Mars* (von Wurzel *mar* glänzen) und *Leucetius* oder *Loucetius* (vergl. den Apollon Λούσιος und Λουγγενής) charakterisiren. Die Zustimmung, die mir zu meiner grossen Freude hierbei von mehreren Seiten zu Theil geworden ist¹⁾, ermuthigt mich nunmehr mit einem zweiten Versuche hervorzutreten, der, wie ich hoffe, zur Entkräftung und Widerlegung der neuerdings herrschend gewordenen Ansicht, dass die griechische und italische Mythologie nur wenige Vergleichungspunkte aufzuweisen hätten²⁾, einen weiteren nicht verächtlichen Beitrag liefern wird. Es gilt jetzt die Brauchbarkeit der angewandten Methode auch an andern Göttern der beiden sprachlich so nahe verwandten Völker zu

1). Vgl. namentlich Bursian, Jenaer Literaturzeitung 1874 Art. 31 und Wieseler, Gött. gel. Anzeigen 1874 S. 1400 f.

2) Mommsen röm. G. ⁵ I, 15. Joh. Schmidt die Verwandtschaftsverhältnisse der indogerm. Sprachen 1872 S. 22.

Roscher, Juno und Hera.

erproben und die Richtigkeit der am Eingang meines ersten Versuches ausgesprochenen Voraussetzung einer überaus nahen Verwandtschaft der griechischen und italischen Mythologie durch weitere Vergleichen zu erweisen. Das nächstliegende Beispiel einer solchen aus ursprünglicher Identität in gräcoitalischer Urzeit zu erklärenden Uebereinstimmung bot sich mir dar, als ich die dem Kultus und Mythos der Juno und Hera zu Grunde liegenden Vorstellungen genauer untersuchte. Hierbei gelangte ich wie auch bei der Vergleichung des Apollon und Mars zu einer neuen überraschenden Erkenntnis der Grundbedeutung der einen von beiden Gottheiten, nemlich der griechischen Hera, indem sich alle für ihren Kultus und Mythos wesentlichen Anschauungen auf dieselbe höchst einfache Grundidee einer Mondgöttin zurückführen lassen, welche noch ganz deutlich bei der italischen Juno hervortritt. Auf diese Weise ergab sich die seit der Sonderung italischer und griechischer Mythen durch Hartung und Preller aufgegebene Identität der beiden Gottheiten unter einem neuen höheren Gesichtspunkt. Bekanntlich besteht das grosse nie genug zu würdigende Verdienst der beiden genannten Gelehrten darin, gegenüber der früheren kritiklosen Vermischung und Identificirung der griechischen und italischen Göttergestalten zuerst die nationale Selbständigkeit der italischen Religion und Mythologie erwiesen und das italische Erbgut von den später willkürlich damit vermengten griechischen Mythen gereinigt zu haben. Während man früher nach dem Vorgange der Alten selbst ohne Weiteres Juno und Hera für identisch hielt³⁾, welchen Standpunkt übrigens noch heutzutage viele den mythologischen Studien ferner Stehende theilen⁴⁾, betrach-

3) So Baur Symb. u. Mythol. II, 1 S. 103 f. Creuzer Symb. 3 III, 211 f. 220 f.

4) Darum bin ich auch darauf gefasst, dass mancher Leser dieser Abhandlung, der durch die Lektüre der lateinischen Schriftsteller, namentlich der Dichter, daran gewöhnt ist die Identität der griechischen Hera

teten Hartung und Preller sie gesondert und wurden durch ihr streng durchgeführtes Princip der Trennung zum völligen Aufgeben der früher behaupteten Identität gedrängt. Wir können demnach die Entwicklung der klassischen Mythologie einigermaßen mit derjenigen der Etymologie und Grammatik vergleichen: auf die Periode kritiklosen Identificirens griechischer und lateinischer Worte auf Grund der verkehrten Anschauung dass das Lateinische eine unselbständige Sprache, ein wunderbares Gemisch von Hellenischem und Barbarischem oder eine *dialectus linguae graecae* sei (Gerh. Io. Vossius, Lennep, Reisig), folgte eine andere, in welcher Männer wie Gottfried Hermann, Lobeck, Buttmann, Schneider jenes Identificiren griechischer und lateinischer Formen mit misstrauischem Blicke betrachteten, bis endlich auch hier die neue vergleichende Methode die beiden Sprachen unter einem höheren und richtigeren Gesichtspunkt zu vereinigen gelehrt hat. Wie aber auf sprachlichem so hat auch auf mythologi-

und der italischen Juno für selbstverständlich zu halten, sich darüber wundern wird, dass ich meinen Beweis ihrer Identität für etwas Neues und Wichtiges ausbebe. Solchen Lesern gegenüber kann ich nicht genug betonen, dass seit der prinzipiellen Sonderung der italischen Götter von den griechischen, wie sie namentlich von Hartung und Preller durchgeführt worden ist, allerdings Juno und Hera für ganz heterogene Gottheiten gelten. Wäre dem nicht so, so würde schon längst die ursprüngliche Mondbedeutung der Hera erkannt worden sein und Gelehrte wie Mommsen (R. G. ⁵ I, 15) und Joh. Schmidt (a. a. O.) hätten bei der Besprechung der Verwandtschaft griechischer und italischer Religion die Identität der beiden Göttinnen nicht ausser Acht lassen dürfen. Eine andere Frage ist es, ob es wirklich Hartung und Preller gelungen sei den Kultus der italischen Juno rein, d. h. befreit von allen etwaigen Einflüssen des griechischen Herakultus darzustellen. Ich glaube diese Frage im Ganzen mit einem entschiedenen Ja beantworten zu müssen und finde den triftigsten Beweis für meine Ansicht in den immerhin bedeutsamen, wenn auch nicht prinzipiellen, Besonderheiten, welche bei einer eingehenden Untersuchung im Junokultus und -mythus klar hervortreten. Ausserdem ist wohl zu bedenken, dass, selbst einzelne griechische Einflüsse in diesem Falle zugegeben, doch dem Römer, als er mit dem Herakult bekannt wurde, die Aehnlichkeit der beiden Göttinnen so auffiel, dass er sie ohne Weiteres identificirte.

schem Gebiete die ich möchte sagen isolirende Behandlungsweise überaus günstig gewirkt, indem sie das mythische Material gesammelt, kritisch gesichtet und damit die moderne vergleichende Methode vorbereitet hat. Aus solchen Gründen werden von dem vergleichenden Mythologen die Arbeiten eines Welcker, Gerhard und Preller ebenso wie die Werke der eben genannten Grammatiker von dem Sprachforscher immer dankbar benutzt und anerkannt werden, wenn sie auch einen bereits mehr und mehr veraltenden Standpunkt vertreten.

Die Methode, welche ich bei meiner Vergleichung des Apollon und Mars angewandt habe, ist auch bei der Vergleichung der Juno und Hera im Ganzen unverändert geblieben. Hier wie dort kam es mir darauf an zunächst die reiche Fülle der einzelnen auf den Kultus und Mythos beider Gottheiten bezüglichen Ueberlieferungen gesondert zu betrachten, zu ordnen, und auf die ihnen zu Grunde liegenden allgemeinen Anschauungen zurückzuführen, um sodann die letzteren mit einander zu vergleichen. Oft habe ich dabei Gelegenheit gefunden nebenbei auch auf überraschende Aehnlichkeiten der beiden genannten Göttinnen mit andern wesensgleichen aber jüngeren Göttergestalten derselben Völker, z. B. Artemis, Hekate, Selene, Diana aufmerksam zu machen oder auf ähnliche Grundanschauungen bei andern verwandten und nicht verwandten Nationen hinzuweisen. Als die Hauptpunkte, in welchen sich bei methodischer Vergleichung die ursprüngliche Identität der Juno und Hera zeigt, hebe ich folgende hervor.

Beide Gottheiten, Juno wie Hera, sind ursprünglich Mondgöttinnen, wurden als solche ausschliesslich an Neumonden verehrt und führen die gleichbedeutenden Namen *Juno* und *Διώνη* (von Wurzel *div* leuchten), von denen letzterer, wie ich auf Grund der Uebereinstimmung der so bezeichneten Göttin in allen wesentlichen Zügen mit Hera sowie des ausdrücklichen Zeugnisses des Apollodoros nachweisen werde, der alte epirotische Name der Hera gewesen ist. Ein zweiter synonyme Name der italischen Göttin

war *Lucina* oder *Lucetia* (von Wurzel *luc*), welcher ebenfalls die Leuchtende bedeutet. Da der Mond nach der Anschauung nicht bloss der Griechen und Italiker, sondern auch vieler anderen Völker die für den weiblichen Körper so wichtigen Katamenien und, was damit eng zusammenhängt, die Entbindung zu bewirken schien, so sind Juno und Hera zunächst Göttinnen der Menstruation und weiterhin, ebenso wie Artemis, Selene und Diana, der Entbindung geworden (*Juno Lucina*, *Sospita*, *Conservatrix* = Ἥρα Εἰλεῖθια). Beide wurden in lokalen Kulturen als ὀμφαλιόμοι mit einer Scheere in der Hand dargestellt. Mit der Mondbedeutung beider hängt es ferner zusammen, dass sich mehrfache Berührungen mit andern evidenten jüngeren Mondgöttinnen desselben Volkes, z. B. der Juno mit Diana und der Hera mit Artemis, Eileithyia, Hekate und Selene finden. So werden Juno und Hera wie auch Artemis, Hekate und Selene auf einem Wagen fahrend und fackeltragend gedacht und Hera führt auf einer höchst alterthümlichen Vase den Bogen wie eine Artemis oder Eileithyia. Mit der erwähnten Vorstellung des Mondes als einer die Katamenien und die Entbindung bewirkenden Göttin steht es ferner im engsten Zusammenhang, dass Juno und Hera wie auch die Mondgöttinnen anderer Völker als Ehe- und Hochzeitsgöttinnen verehrt wurden (*Juno Jua* und *Pronuba* = Ἥρα Ζυγία und Τελσία). Beide wurden dem höchsten Himmels-gott (*Juppiter*, Ζεύς), welcher sicherlich schon der gräcoitalischen Urzeit angehört, vermählt und ihre Hochzeit und Ehe als das ideale Prototyp sämtlicher menschlichen Hochzeiten und Ehen gedacht. Höchst wahrscheinlich wurde auch in Italien wie in Griechenland diese Hochzeit alljährlich mit allen Cerimonien, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich waren, gefeiert. Sicher leitete man auch in Italien wie in Hellas die einzelnen Akte der Hochzeit, welche im Wesentlichen den Griechen

und Italikern gemeinsam sind und gewiss aus der gräcoitalischen Periode ihres Zusammenlebens stammen, von jener idealen göttlichen Hochzeit ab: z. B. den Hochzeitszug vom Hause der Braut nach dem des Bräutigams, die Salbung der Thürpfosten und die Anlegung des bräutlichen Gürtels und verehrte demgemäss die Juno als *Domiduca* (*Iterduca*), *Unxia*, *Cinxia* und *Pronuba* gerade ebenso wie Hera bei der Feier des sogenannten $\epsilon\pi\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ als die göttliche Stifterin der sämtlichen Hochzeitsgebräuche verehrt wurde. Ferner galten Beide für himmlische Königinnen (*Juno Regina* = "Ἡρα βασίλεια), was sich ebensowohl aus ihrer Vermählung mit dem König der Götter wie aus der Anschauung des Mondes als der »regina siderum« erklärt. Was endlich die Uebereinstimmung des Kultus der Juno und Hera betrifft, so ist, abgesehen von der Feier am Neumonde und dem in ähnlicher Weise gefeierten Feste ihrer Vermählung mit dem höchsten Himmelsgotte, darauf aufmerksam zu machen, dass Beide vorzugsweise auf Anhöhen und mit Kuhopfern verehrt wurden, dass Beiden ein nach ihnen benannter Monat (*Junius*, *Junonius*, *Junonalis*, "Ἡραϊος, Ἡράσιος) geheiligt war, und ihr Tempeldienst von verheiratheten Priesterinnen versehen wurde. Mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir endlich annehmen, dass die Lilie und Granate der Juno wie der Hera geheiligt waren.

Bei der Gewinnung dieser Resultate stellte es sich übrigens abermals heraus, dass unsere mythologischen Studien in Methode und Ergebniss die grösste Aehnlichkeit zeigen mit andern historischen Untersuchungen, deren Zweck es ist, aus gewissen Uebereinstimmungen verschiedener Traditionen oder Denkmäler auf die gemeinsame Quelle zu schliessen. Ich erinnere nicht nur an die unserer Behandlungsweise so nahe verwandte Methode der Sprachvergleichung, sondern auch an das kritische Verfahren des klassischen Philologen, wo es gilt entweder aus verschiedenen Handschriften die Lesarten des Archetypus oder aus verschiedenen Autoren die von beiden

benutzte Quelle zu gewinnen, endlich an die schönen Resultate, welche die genaue Vergleichung mehrerer Bildwerke, Kopien berühmter Originale, ergeben hat. Wie es bei derartigen Untersuchungen häufig vorkommt, dass bald die eine bald die andere Quelle das Ursprüngliche besser bewahrt hat, so dass beide sich bei der Rekonstruktion des verloren gegangenen Originals auf das Schönste zu ergänzen vermögen, so hatten wir schon bei der Vergleichung des Apollon und Mars gesehen, dass sich eine die Wirkung der Sonne im Frühlinge darstellende Legende von dem Kampfe des Sonnengottes mit dem als drachenartiges Ungeheuer gefassten Winter deutlich nur im Kultus und Mythos des Apollon vorfindet, während andererseits die Auffassung des Sonnengottes als eines Kriegsgottes und Helfers in der Schlacht viel klarer im Marskultus ausgesprochen erscheint, weil gerade diese Funktion des Apollon durch die frühzeitige Entlehnung des Areskultes von den Thrakern schon in homerischer Zeit stark verdunkelt worden war. Und dennoch waren in beiden Fällen noch einzelne Spuren der alten gräcoitalischen Vorstellungen vorhanden, die sofort erkennbar wurden, als sie unter den richtigen Gesichtspunkt gebracht worden waren⁵⁾.

Ganz ebenso verhält es sich mit den beiden Beziehungen zu Geburt und Hochzeit (Ehe), welche nach meinen Untersuchungen die alte Mondgöttin der Gräcoitaliker ursprünglich gehabt haben muss. Jene ist bei der Juno, diese bei der Hera deutlicher erhalten, aber durch die Vergleichung und richtige Gruppierung innerhalb der Gesamtmasse des zur Unter-

5) Zu ganz besonderer Freude hat es mir gereicht, dass die S. 48 geäußerte Vermuthung »man scheine sich auch den jungen Gott (Mars) unmittelbar nach seiner Geburt selbst kämpfend gedacht und seine kriegerische Bedeutung aus eben diesen Kämpfen gegen die Dämonen des Winters abgeleitet zu haben«, mittlerweile durch die Darstellung auf einer Pränestinischen Cista (vgl. Ad. Michaelis in den *Annali d. inst. di corr. arch.* 1873 p. 230 und *Mon. ined.* VIII, tav. LVIII. LVIII) bestätigt worden ist, worauf mich Wieseler in seiner Recension meiner Schrift (*Gött. gel. Anz.* 1874 S. 1406) aufmerksam macht.

suchung gesammelten Stoffes erhalten auch die vereinzelt Zeugnisse für eine Geburtsgöttin Hera und eine Ehegöttin Juno ihre gehörige Bedeutung.

Eine weitere Aehnlichkeit meiner Methode mit derjenigen, welche heutzutage von Linguisten, Textkritikern und Archäologen häufig angewandt wird, besteht darin, dass auch jüngere Zeugnisse benutzt werden, sobald sich annehmen lässt, dass sie auf guter alter Tradition beruhen. Da gerade dieser Punkt ein unterscheidendes Merkmal meiner und der von E. Plew in seiner Recension meines Apollon und Mars (Liter. Centralblatt 1874 no. 14) vertretenen Anschauungsweise bildet, so mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich derartigen Angriffen gegenüber das gute Recht meines Standpunktes mit ein Paar Worten zu vertheidigen suche. Der genannte Gelehrte macht mir nemlich vor Allem den Vorwurf, dass ich junge Zeugnisse zu uralten stempele, und beruft sich zum Beweise dessen auf die Thatsache, dass ich (S. 18) den nur aus Inschriften der Kaiserzeit bekannten Mars *Loucetius* oder *Leucetius* mit dem uralten Apollon *Λύκαιος* oder *Λουκηνεύς* vergleiche. Dabei hat er jedoch übersehen, dass, wie jeder Kenner der lateinischen Lautlehre weiss, schon die Schreibung jener beiden Namen mit den Diphthongen *ou* und *eu* mit vollster Sicherheit auf ein hohes Alter dieses Kultus schliessen lässt, worauf ich übrigens selbst bereits in den Berichtigungen und Zusätzen zu meiner Abhandlung (S. 94) aufmerksam gemacht hatte. Ich berufe mich hierbei auf Corssen, den besten Gewährsmann in allen die lateinische Lautlehre betreffenden Fragen, welcher Ausspr. ² I, 672 Folgendes bemerkt: »Wie sich in Namen alte Sprachformen nicht selten festsetzen, so ist in dem Gottesnamen *Leucetio* der Diphthong *eu* haften geblieben, ebenso wie in dem gleichbedeutenden Zunamen desselben Gottes *Loucetio* der Diphthong *ou*, während sonst die beiden echten aus Vokalsteigerung entstandenen Diphthonge *eu* und *ou* der lateinischen Sprache abhanden gekommen waren«. Man ersieht

hieraus auf das Deutlichste, dass auch scheinbar junge Zeugnisse sich doch bei genauerer Prüfung als auf uralter Tradition beruhend erweisen können⁶⁾. Ganz ähnlich verfährt ja

6) Es möge mir verstattet sein, nebenbei auch die übrigen Einwände Plews gegen meine Abhandlung über Apollon und Mars, in aller Kürze zu widerlegen. So macht er mir noch zum Vorwurf dass ich »Singuläres zu allgemein Verbreitetem stempelte« und führt zum Beweise dessen den vereinzelt Bericht über die böotischen Daphnephorien an, der allgemein (vgl. Welcker Götterl. I, 468, Gerhard Myth. § 308, Preller gr. Myth. 2 I, 221, 1, Gädechens in Paulys Realenc. I 2 1278, Lauer 269 u. s. w.) auf die Funktion Apollons als Zeitordners bezogen wird, aber (nach Plew) nichts für die ursprüngliche Anschauung beweisen könne. Dagegen lässt sich erstens geltend machen, dass jene Daphnephorie uralte war, weil sie auf Polematas, einen mythischen Anführer der Böoter, zurückgeführt wird und nach Paus. IX, 10, 4 und Proklos Chrest. p. 988 = p. 387 ed. Gaisf. schon Herakles Daphnephoros des ismenischen Apollon gewesen sein sollte, zweitens dass der Bericht über die Kopo nicht vereinzelt erscheint, weil thatsächlich alle für die Eintheilung des Sonnenjahres wichtigen Tage, nemlich die Neumonde, die Vollmonde, die 7ten und 20ten Tage des Monats endlich die Anfänge des Sonnenjahres und der alten Ennaeteris für apollinisch gelten, also deutlich genug für die Verbreitung der Auffassung Apollons als Jahresgottes und Zeitordners sprechen. Aus diesem Grunde habe ich auch kein Bedenken getragen, die erst in alexandrinischer Zeit vorkommenden Beinamen Ὠρίτης und Ὀρομέδων sowie die Auffassung des Phoebus im horazischen carmen saec. für alte Anschauungen zu halten, da sie mit der sonstigen uralten Tradition in bestem Einklang stehen. Warum ferner die Combination der Salier mit den orteigischen Kureten »völlig in der Luft schweben« soll, ist mir unerklärlich, sobald man nur im Allgemeinen die Berechtigung der vergleichenden Methode auch für die Mythologie anerkennt. Ich bitte den geneigten Leser den betreffenden Abschnitt (S. 38 und 47) nochmals anzusehen, wo der Nachweis geführt ist, dass alle derartigen Waffentänze im Frühling, z. B. bei der Geburt des Dionysos und des kretischen Zeus den Sinn eines ἀπορρόπιον haben. Endlich erachtet Plew den Beweis, dass Lorbeer und Habicht auch Symbole des Mars seien, für nicht gelungen, obwohl Servius ausdrücklich sagt »Marti consecratus accipiter« (worunter kaum der griechische Ares zu verstehen ist, weil nach griechischer Anschauung der Habicht nicht ihm, sondern dem Apollon heilig war) und obwohl in dem uralten sacrum Martis zwei Lorbeerbäume gepflanzt waren, während auf Münzen der Martertiner Mars mit einem Lorbeerkranz versehen ist und seine Priester, die Salier, Lorbeerzweige in den Händen tragen. Offenbar erklären sich die Einwände Plews, dem Vertreter Vossischer Methode, wesentlich aus einer Abneigung gegen jede vergleichende Richtung, welcher er nur eine

auch der Philologe und Historiker, welcher oft genug selbst die Zeugnisse eines Hesychios und Suidas nicht verschmäht, wenn es im betreffenden Fall wahrscheinlich ist, dass sie aus guten Quellen schöpften und wenn ihre Angaben die willkommene Ergänzung zu der übrigen in ein höheres Alterthum zurückreichenden Tradition bilden. Am Allerzutreffendsten ist aber auch in dieser Beziehung die Analogie, welche die methodisch forschende Linguistik uns darbietet. Wie häufig gibt uns z. B. im Griechischen die spätere Sprache in einzelnen volksthümlichen und sprichwörtlichen Wendungen einen überraschenden Aufschluss! So macht Curtius in seinen Grundzügen der griech. Etymologie S. 110 (der 4ten Aufl.) auf einen eklatanten Fall aufmerksam, welcher beweist, dass »selbst das Neugriechische gelegentlich nicht zu verachten ist«. Weitere Belege bilden das neugriechische *μυρμήκις*; es dunkelt, wird Nacht und *μυρρός* dunkelfarbig, schwärzlich, welche Deffner in No. 13 der *Nέα Ἑλλάς* (vgl. Fleckeisen's Jahrb. 1874 S. 708) offenbar richtig zur Erklärung des homerischen *μυρμήκιον* benutzt hat, und das jetzt allgemein gebrauchte *νερὸ* Wasser, offenbar ein uraltes Wort, das etymologisch mit dem Götternamen *Νηρεός* und mit dem bei Tragikern vorkommenden *νερὸς* zusammenhängt. (Vgl. Mullach, *Dem. Zen.* p. 69 und *Gramm. d. griech. Vulgarspr.* p. 25.) So habe ich selbst gelegentlich einmal darauf hingewiesen, dass sich genau dieselbe Wurzel, welche in lat. *duco* und goth. *tiuhan* vorliegt

sehr geringe Bedeutung zuerkennen möchte, wenn er sagt: »Wenn sich in der Religion der Griechen und Römer überhaupt Verwandtes findet, so ist es von vorn herein nicht unwahrscheinlich, dass auch in dem Kreise der Vorstellungen, die sich an zwei so hervorragende Göttergestalten wie Apollon und Mars angeschlossen haben, manche Aehnlichkeiten vorhanden sein werden, allein eine ursprüngliche Identität Beider folgt daraus noch keineswegs«. Mir scheint allerdings aus dem Nachweis der auffallendsten Uebereinstimmung zweier Götter in allen für ihren Kultus und Mythos wesentlichen Anschauungen bei der nahen sprachlichen Verwandtschaft der Griechen und Römer strikte die ursprüngliche Identität Beider zu folgen.

und früher im Griechischen vermisst wurde, sich noch deutlich in dem nur von Hesychios bezeugten δα-δύσσ-σθαι und δαι-δύσσ-σθαι erhalten hat, eine Auffassung, der sich zu meiner Freude auch Curtius in der vierten Auflage seiner Grundzüge (S. 134) angeschlossen hat. Ebenso wie in diesen Fällen dürfen wir auch in mythologischen Untersuchungen die jüngeren Zeugnisse nicht unberücksichtigt lassen, zumal da es eine über allem Zweifel erhabene Thatsache ist, dass sich uralte griechische und italische Kulte bis in die spätesten Zeiten des sinkenden Heidenthums erhalten haben, wofür Friedländer in seiner Sittengeschichte Roms³ III S. 492 f. einige treffende Belege anführt. Es ist also trotz der entgegengesetzten Ansicht Plews für mich durchaus kein Grund vorhanden von der (natürlich vorsichtigen) Benutzung selbst später Zeugnisse zum Zwecke des Nachweises gewisser mythischer Anschauungen irgend abzusehen, sobald sich durch Vergleichung mit ähnlichen Ideen und Kultgebräuchen namentlich eines verwandten Volkes ergibt, dass sie auf uralter Tradition beruhen. Denn das sicherste Kriterium bei der Frage ob ein Kultusgebrauch oder Mythos uralt sei oder nicht bildet eben der Nachweis eines Aehnlichen oder Gleichen bei einem nahe verwandten Volke, vorausgesetzt dass an eine Entlehnung von diesem nicht zu denken ist. Man scheint freilich neuerdings wieder vergessen zu haben, was C. O. Müller in seinen immer noch höchst lesenswerthen Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie S. 124 über die Verwechslung der schriftstellerischen Hülfsmittel zur Kenntniss des Mythos oder Kultus und der eigentlichen Quellen gegen die Ansicht derjenigen gesagt hat, welche meinten, es käme bei der Geschichte der Mythen nur darauf an, nachzuweisen, in welchem Dichter und Schriftsteller ein Mythos zuerst vorkomme, und danach habe man seine Zeit zu bestimmen⁷⁾. Dies ist, wie Müller sehr richtig gesehen hat, aus dem ein-

7) Vgl. auch Welcker Götterl. I, 118.

fachen Grunde falsch, weil auf der einen Seite die wichtigsten Schriftquellen verloren gegangen sind und anderseits die grosse Masse der Mythen uns nur durch Sammler ohne die Bemerkung zugekommen ist, in welchem Dichter sie zuerst behandelt worden seien, endlich weil das Nichtwissen eines Dichters gar nicht das Nichtdasein eines Mythos beweist. Aus diesen Gründen halte ich auch die Forderung von Friedländer (Fleckeisens Jahrb. 1873 S. 312), dass die Mythenforschung auf den alten von Voss eingeschlagenen Weg zurückkehren und statt die Anschauungen der Urzeiten ergründen zu wollen sich zunächst mit der bescheideneren (?) Aufgabe begnügen müsse, die mythenbildende Thätigkeit von der homerischen Zeit⁸⁾ ab auf ihren verschlungenen [leider!] Pfaden Schritt für Schritt zu verfolgen, die einzelnen Phasen der Sagenentwicklung scharf zu trennen und den Eintritt jeder neuen Wandlung oder Weiterbildung der Zeit nach so genau als möglich zu bestimmen, wenn man von der Vergleichung der Mythen der verwandten Stämme oder der nahe verwandten Völker absieht, in den meisten Fällen, wo keine historischen Anhaltspunkte gegeben sind (vgl. Müller Prol. S. 132), für ein Ding der Unmöglichkeit. Denn einestheils können wir die Kenntniss der ältesten mythischen Anschauungen bei der Erforschung der späteren Entwicklungen durchaus nicht entbehren, anderntheils lässt sich, wie schon gesagt, die Frage, ob ein Mythos alt oder jung sei, oft nur mit Hülfe der vergleichenden Mythologie lösen, ebenso wie unzählige Fragen der historischen Wortforschung und

8) Wie unrichtig es ist Homer ohne Weiteres zum Ausgangspunkt der mythologischen Forschung zu machen, hat Niemand klarer erkannt als Welcker, welcher Götterl. I. S. 6 Folgendes äussert: Homer ist, in Bezug auf die griechische Religion eine sehr junge Quelle und seine Sprache giebt uns einen ungefähren Massstab ab der Geistesarbeit und der Formenwandlungen, die, wie sie in ihr sich kund geben, so auch in der Mythologie einer solchen nationalen Ausbildung vorausgehn mussten, bevor Homer sie von dem Standpunkt seiner Zeit und seiner epischen Entwürfe darstellte u. s. w.

Grammatik sich eben auch nur mittelst der Vergleichung verwandter Sprachen beantworten lassen. Ein Beispiel möge das Gesagte erläutern. Wollte man z. B. bei der wichtigen Frage nach dem Wesen und der ältesten Gestalt der Kentauren sich nur auf Homer stützen, so könnte man leicht, wie es in der That Voss und Plew (vgl. Fleckeisens Jahrb. 1873 S. 193) ergangen ist, auf den Gedanken kommen, Homer habe sich die Kentauren als verwilderte Menschen vorgestellt, und erst die späteren Dichter hätten dieselben zu halbthierischen Gestalten umgeschaffen, eine Ansicht, die, abgesehen von andern Gründen, schon durch den einfachen Nachweis von Rossmenschen in echt italischen Mythen (vgl. Aelianos π. l. IX 16 und meine Aufsätze in Fleckeisens Jahrb. 1872 S. 421 und 1873 S. 703) genügend widerlegt wird. Mein Grundprinzip lautet also nach wie vor: ein wesentlicher Fortschritt der mythologischen Forschung, namentlich aber eine Chronologie der Mythenentwicklung, ist ebenso wie bei der grammatischen Forschung nur auf Grund der Vergleichung möglich, weil diese allein uns die ältesten mythischen Vorstellungen kennen lehrt. Ich berufe mich hierfür auf das Zeugniß des hervorragendsten Vertreters der bisherigen Richtung in der klassischen Mythologie, Welckers, welcher (schon im Jahre 1857) die grosse Bedeutung der vergleichenden Methode geahnt und anerkannt hat, wenn er Götterl. I, 115 Folgendes bemerkt: »die grösste Hülfe, welche zur Erforschung der Grundlage und des Zusammenhangs der Mythologie und der Bedeutung vieler einzelnen Punkte von der neuern Wissenschaft geboten wurde, ist in der Vergleichung verschiedener Völker Eine vorher verborgene Seite einer Sache wird durch Vergleichung offenbar, eine andere in ein richtigeres Licht, in eine neue und lehrreichere Beziehung gestellt, was nicht ausgedrückt ist durch das in demselben Zusammenhang anderwärts Gegebene aufgeschlossen, die Bedeutung aufgeklärt. Wie eine jede Sprache in der Reihe der verwandten viele Aufschlüsse erhält,

so die Religionen der Volksstämme durch das, was sie untereinander gemein haben, und wo die Analogie nicht zum Schlüssel der alten Theologie erforderlich ist, da kann die Reihe der Analogien doch die Ueberzeugung verstärken, wie die Verlängerung des Hebels die Kraft der Wirkung mehrt«.

I.

Juno und Hera als Mondgöttinnen.

A. Juno.

Dass Juno, deren Kult seit den ältesten Zeiten bei allen verwandten italischen Stämmen verbreitet gewesen zu sein scheint⁹⁾, ursprünglich die Bedeutung einer Mond-

9) Vgl. Tertull. ad nat. II, 12: Varro antiquissimos deos Jovem, Junonem et Minervam refert. Für die Beurtheilung des Alters und der Verbreitung des Junokultus ist die Thatsache besonders wichtig, dass wir einen der Juno heiligen und nach ihr benannten Monat in mehreren latinischen Kalendern finden, die offenbar auf einen latinischen Urkalender deuten (vgl. Mommsen römische Chronologie² S. 219 f.). Wir finden nemlich einen Junius in Rom, einen Junonius in Aricia (Ovid. fa. VI, 59. Macrob. S. I, 12, 30), Laurentum und Lanuvium, wo bekanntlich die uralten Kulte der Juno Kalendaris und Sospita blühten (Ovid. fa. VI, 60), einen Junonialis in Praeneste (Ovid. fa. VI, 62. Macrob. S. I, 12, 30) und dürfen bei der auch sonst nachweisbaren Uebereinstimmung der sämtlichen Kalender in Latium denselben Monat auch in Alba, Tibur, Tusculum und Falerii voraussetzen, zumal da auch in diesen Städten berühmte Junokulte bestanden; denn Juno wurde in Tibur als Curulis (Serv. zu Virg. Aen. I, 17. Preller r. Myth. ¹ S. 248, 4), auf dem Albaner Berge als Moneta (Liv. XLV, 15), zu Falerii, dessen Einwohner von Ovid. am. VI, 49 Junonicolae Falisci genannt werden, als Quiritis verehrt (vgl. die Stellen bei Preller r. Myth. ¹ S. 248, 1). Es ist ausserdem nicht unwahrscheinlich, dass ein Junomonat auch in der Gruppe der bei Mommsen a. a. O. aufgezählten Sabellischen Kalender vorkam, da dieselben fast alle einen Monat Martius aufzuweisen haben und somit nur in unwesentlichen Nebendingen von dem latinischen Kalender abgewichen zu sein scheinen. Dass Juno auch eine altsabinische Göttin war, beweist ihre Aufzählung als Lucina unter den Göttern des T. Tatius bei Varro de l. l. V, 74. Die Triftigkeit der Mommsen'schen Behauptung, dass die Monatsnamen *Junius*, *Junonius*, *Junonialis* nicht unmittelbar auf *Juno*, sondern auf *juvenis* und *juvare* zurückgingen und dass der März in ganz

göttin hatte, ist leicht zu erweisen. Schon die Alten selbst erkannten es klar, indem sie die Funktion der Juno als Göttin der Entbindung und Geburt sowie ihre Verehrung an den Kalenden; d. i. an den Neumondtagen, auf den Mond bezogen, oder ihren Beinamen *Lucina*, den sie vorzugsweise als Entbindungsgöttin führt, durchaus richtig etymologisch mit *luna* zusammenbrachten. So heisst es bei Cicero de nat. deor. II. 27, 69: »Luna a lucendo nominata . . . eadem est enim Lucina; itaque, ut apud Graecos Dianam eamque Luciferam, sic apud nostros Lucinam in pariendo invocant«. Aehnlich sagt Varro de l. l. V, 69: »Quae (luna) ideo quoque videtur ab Latinis Juno Lucina dicta, vel quod et ea terra, ut physici dicunt, et lucet vel quod ab luce eius qua quis conceptus est, usque ad eam, qua partus quis in lucem, luna juvat, donec mensibus actis produxit in lucem, ficta a juvando et luce Juno Lucina: a quo parientes eam invocant, luna enim nascentium dux, quod menses huius«. Ziemlich dieselben Anschauungen vertritt auch Plutarchos, wenn er Quaest. Rom. 77 fragt: »Διὰ τί . . . νομίζουσι . . . τοὺς . . . μῆνας τῆς Ἑρας«; und darauf folgendermassen antwortet: »Ἡ ὅτι . . . ποιεῖ . . . ἡ σελήνη τοὺς μῆνας . . . Διὸ καὶ Ἰουνον ἐπονομάζουσι τὴν Ἑραν, τὸ νέον ἢ τὸ νεώτερον ἐμφαίνοντος τοῦ ὀνόματος ἀπὸ τῆς σελήνης, καὶ Λουκίαν Ἑραν καλοῦσιν οἷον φωτεινὴν ἢ φωτίζουσαν, καὶ νομίζουσιν ἐπὶ ταῖς λοχεαῖς καὶ ὠδεῖσι βοτῆεῖν,

anderer Weise dem Mars angehöre als der Juni der Juno (a. a. O. S. 222 Anm. 15), vermag ich nicht einzusehen. (Vgl. die Nachträge). Vielmehr deuten die beiden Monatsnamen *Junonius* und *Junonalis* auf direkte Ableitung von *Juno* hin und auf die Kalenden des Junius fiel ja das zweite Hauptfest der Göttin (Preller r. Myth. ¹ S. 252). Andere Kulte der Juno bestanden in Ardea (Verg. Aen. VII, 419. Plin. h. n. XXXV, 115), zu Rom seit ältester Zeit an den Esquilien (Plin. h. n. XVI, 235. Preller r. Myth. ¹ S. 243) und auf dem Capitol (Preller a. a. O. S. 252), in samnitischem Gebiete zu Aesernia, Teanum Sidicinum (Orelli nb. 1306 u. Mommsen I. N. 5164), Beneventum (Mommsen I. N. 1384), Terventum (ib. 5164), Nuceria (Plin. h. n. XVI, 132) und Cales (Mommsen I. N. 3953); aus Umbrien kennen wir einen Kult der Juno Regina Matrona (Ritschl, Rh. Mus. IX. S. 19).

ὥσπερ καὶ τὴν σελήνην »διὰ κυάνεον πόλον ἄστρον διὰ τε ὠκυτόκοιο σελάνας«¹⁰⁾. εὐτοκεῖν γὰρ ἐν ταῖς πανσελήνοις μάλιστα δοκοῦσι«¹¹⁾. Joannes Lydus und Makrobios endlich wollen die Feier der Juno an den Kalenden von ihrer Mondbedeutung ableiten¹²⁾. Unter den neuern Mythologen vertritt Preller mit Entschiedenheit die Mondbedeutung der Juno (vgl. Röm. Myth. ¹ S. 241). Wenn ich jetzt alle Gründe erwäge, die sich für dieselbe Annahme anführen lassen, so ist Folgendes hervorzuheben.

Zunächst kann es gar nicht zweifelhaft sein, dass Juno eine Lichtgottheit war, denn nur aus ihrer Beziehung zum Lichte erklärt sich ihr Hauptname *Juno*, insofern er auf dieselbe Wurzel *div* zurückgeht, welche von verschiedenen indogermanischen Völkern auch zur Bezeichnung der Gottheit des lichten Himmelsäthers¹³⁾ *Djáus*, *Zeús*, *Diovis*, *Zio* und

10) Dies ist, wie man aus Quaest. Symp. III. 10, 3 ersieht, ein Fragment des Timotheos. Vgl. Bergk P. L. ² S. 100f.

11) Ueber die Leichtigkeit der Entbindung bei Vollmond vgl. auch Chrysippos beim Schol. zur Il. Φ 483 (unten S. 30).

12) Jo. Lydus p. 98 ed. Röther: αἱ καλένδαι Ἦρας ἐορτὴ ἐτύγχανον, τούτῃσσι Σελήνης· οἱ γὰρ φυσικοὶ . . . Ἦραν . . . τὴν Σελήνην ἐνόμιζον εἶναι, p. 186: κατὰ δὲ πρῶτην τοῦ Μαρτίου μηνὸς Ἦραν ἐτίμων, οἰοῦναι τὴν Σελήνην, διὰ τὴν νοσημένην. Macrobius S. I, 15, 20: maiores . . . iure Junoni addixerunt kalendas, lunam ac Junonem eandem putantes. Vgl. auch Jo. Lydus p. 166 ed. Röther: καὶ Σελήνην αὐτὴν (τὴν Ἦραν) θεολογοῦσιν, ὅσον ἐπὶ τῆς ὕψους οὐσίας τεταγμένην. Diese Bemerkung erklärt sich wohl aus dem Einfluss des Mondes auf Ebbe und Fluth, die schon die Alten erkannten (vgl. Aristot. de mundo IV. am Ende, de mirab. ausc. 55. Plin. h. n. II. 212f.) und aus der Anschauung, dass das Mondlicht Feuchtigkeit, d. h. Thau, bewirke (Aristot. probl. 24, 14. Cic. de nat. deor. II, 19, 50 und die Stellen bei Preller gr. Mythol. ² I, 231, Anm. 1. Vgl. auch Verg. Geo. IV, 421: roscida luna, Aen. II, 8 und Nonnos Dion. XL, 376: ὁρσάσσα σελήνη), worauf auch die Sage von Herse, der Tochter des Zeus und der Selene, beruht (Aelman fr. 39 ed. Bergk).

13) Der Himmelsäther gilt bekanntlich bei den Indern und Griechen als der Sitz des Lichtes, das keineswegs an den leuchtenden Sonnenkörper gebunden ist: vgl. Roth in der Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Ges. 1852 S. 68, der auch auf die strenge Scheidung von Luftraum (aër) und Himmel (aether) aufmerksam macht.

Roscher, Juno und Hera

von den Italikern zur Benennung einer andern ganz evidenten Mondgöttin, der *Diana*, verwendet worden ist¹⁴⁾. *Juno* steht also für *Diou-n-on* und bildet folglich, wie Preller röm. Myth. ¹ S. 241 nicht unpassend sagt, gewissermassen ein Femininum zu *Jovis* oder *Diovis*, d. h. der altlatinischen Nebenform von Juppiter¹⁵⁾. *Juno* bedeutet demnach die glänzende oder leuchtende Göttin und bezeichnet unleugbar eine weibliche Lichtgottheit.

Auf denselben Begriff des Leuchtens beziehen sich aber auch die noch durchsichtigeren Beinamen *Lucina* oder *Lucetia* (Mart. Cap. II, 149), welche wahrscheinlich erst dann dem Hauptnamen *Juno* zugefügt wurden, als man sich seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr bewusst war und den Sinn des zum blossen nomen proprium herabgesunkenen oder falsch erklärten Appellativums durch Hinzusetzung eines bedeutungsvollen Beinamens zu erneuern suchte¹⁶⁾. Die Alten selbst leiteten bekanntlich mehrfach in der spätern Zeit den Namen *Juno* verkehrterweise von *juvare* oder *juvenis* ab (Varro de l. l. V, 67 und 69. Cic. de n. d. II, 66. Plutarchos Q. Rom. 77). Dass *Lucina* und *Lucetia* von der bekannten Wurzel *luc* leuchten abzuleiten seien, dürfte allgemein zugestanden werden. Schon Dionysios von Halikarnassos übersetzt *Juno Lucina* mit Ἥρα φωσφόρος (Ant. R. IV, 15). Besonders bemerkenswerth scheint mir hierbei die Beobachtung zu sein, dass dieselbe Wurzel auch sonst zur Bezeichnung des Mondes oder der Mondgöttin gebraucht wird; denn lat. *luna* steht für

14) Vgl. Corssen Aussprache ² I, S. 212 und 365. Krit. Nachtr. S. 142. M. Müller Vorles. übers. v. Böttcher ² II, S. 485 f. Curtius Grundz. ⁴ S. 235 und 601. Fick vgl. Wörterb. ² S. 93 und 457. Preller röm. Myth. ¹ S. 277.

15) Curtius Gr. ⁴ S. 601. Corssen Ausspr. ² I, S. 365.

16) Ebenso urtheilte ich über das Verhältniss des Hauptnamens *Mars* (von Wurzel *mar* leuchten) zum Beinamen *Leucetius* oder *Loucetius*, womit Ζεὺς Λύκαιος, *Juppiter Lucetius*, *Diana Lucina* verglichen wurden: Apollon und Mars S. 18 f. Ganz ähnlich verhält es sich mit Namen wie *Fors Fortuna* und *Aius Locutius*.

*Lucina*¹⁷⁾, im Kirchenslavischen bedeutet *luća* und *luna* den Mond¹⁸⁾ und die Mondgöttin Diana führt ebenfalls den Beinamen *Lucina* (Preller r. M. ¹ S. 284) oder *Noctiluca* (Hor. ca. IV, 6, 38. Varro de l. l. V, 68), was an die von Pausanias (II, 31, 4) erwähnte Artemis *Λουσία* zu Trözen erinnert. Auch in diesem Falle begegnen wir wieder einer falschen Etymologie der Alten, indem Plinius (h. n. XVI, 235) den Beinamen *Lucina* von dem Hain (*lucus*) dieser Göttin an den Esquilien ableiten wollte, was übrigens in Verbindung mit der bei Varro (de l. l. V, 74) erhaltenen Notiz, dass sich Juno *Lucina* schon unter den Göttern des Titus Tatius befunden habe, entschieden für das hohe Alter des Lucinakultes spricht, da jener Hain älter als die Stadt sein sollte.

Müssen wir also schon auf Grund dieser Namen annehmen, dass Juno den lichtspendenden Gottheiten beizuzählen ist, so werden wir in dieser Ansicht noch mehr bestärkt werden, wenn wir aus ihrer Funktion als Göttin der weiblichen Menstruation und der Entbindung ersehen, dass sie speciell eine Göttin des Mondes gewesen ist.

Menstruation und Entbindung nemlich hielten nicht bloss die Griechen und Römer¹⁹⁾, sondern auch die se-

17) Curtius Grundz. ⁴ S. 160. Corssen Ausspr. ² I, S. 35. Fick vgl. Wörterb. ² S. 394.

18) Fick a. a. O. setzt geradezu auf Grund der Uebereinstimmung des lateinischen und kirchenslavischen Wortes ein *lukna* = Mond für die europäische Spracheinheit voraus.

19) Das Mondlicht fördert die Entwicklung des Fötus und bewirkt die Entbindung nach folgenden Stellen: Cic. de nat. deor. II, 27, 69. Varro de l. l. V, 69. Plutarch. Q. conv. III, 10, 3. Q. Rom. 77. Cornutus de nat. deor. 34 p. 210 ed. Os. Aristot. de anim. gen. IV, 10. Jo. Lydus p. 244 ed. Röther. Darum heisst der Mond in dem oben angeführten Fragmente des Timotheos *φωτόκος* und Orph. hy. 9, 6 wird die Mene *λοχίη* genannt. Vgl. ausserdem Ausdrücke wie *Σελήνη Ελισθία* bei Nonnos XXVIII, 150. *λεγάτα κύκλα Σελήνης* id. XXIV, 198. *τελεσσίγονος* VIII, 198. Der grossartige Mondhymnus im Zendavest enthält in der Uebersetzung von Kleuker (Riga 1777) II, S. 111 folgende Stelle: »Wenn Mondeslicht sanft erwärmt, wachsen Bäume mit Goldfrucht und Grüne breitet

mitischen Völker²⁰⁾ für eine natürliche Wirkung des Mondlichtes, ja sogar die modernen Naturvölker, z. B. die amerikanischen Ureinwohner, denken sich den weiblich gefassten Mond als Schützer der Frauen bei der Geburt, was laut genug für die Einfachheit und Nothwendigkeit dieser Naturanschauung spricht (vgl. Steinthal in d. Zeitschr. für Völkerpsychologie VII, S. 309). Darum ist auch Artemis eine Entbinderin geworden und heisst als solche *Εἰλεῖθαια*, *Λοχία* (*Λοχία*); *Σωδῖνα* u. s. w. In dieser Bedeutung entspricht sie auf das Deutlichste der italischen Diana, welche ebenfalls als Lucina oder Genitalis, d. i. als Entbinderin und Zeugerin, verehrt wurde (Preller r. Myth. ¹ S. 277, 279, 281 u. 284). Wir haben uns hier nur mit der Beziehung der Juno zur Menstruation zu beschäftigen, da ihre Funktion als Göttin der Entbindung und Geburt dem folgenden Kapitel vorbehalten bleiben muss. Nur soviel sei hier gesagt, dass die beiden andern Funktionen, welche Juno mit Hera gemein hat, die Entbindung und eheliche Zeugung (d. i. die Ehe) auf das Engste mit

sich über die Erde mit Mannichfaltigkeit. Mit dem Mond, sei er jung oder vollendet, zeigen sich alle Zeugungen*.

20) So ist die phönizische Astarte als Mondgöttin auch eine Göttin des Gebärens und — was damit eng zusammenhängt — der Liebe geworden (Creuzer Symbolik ³ II, S. 392 f. und S. 447. Winer bibl. Handwörterb. ³ S. 108). Als Mondgöttin heisst sie bei den Griechen *Ἀστροδρχη* (Herodian V, 6, 10) und wird als solche ausdrücklich anerkannt von Lucian de dea Syria 4: *Ἀστροδρχην δ' ἐγὼ δοκέω Σεληνναίην ἐμμεναι*. *Ἀστροδρχη* heisst der Mond offenbar als *regina siderum* oder *caeli* (Hor. ca. saec. 35. Appul. Met. II, S. 254 Bip. Orph. hy. 9, 10, wo die Form *αστροδρχη* überliefert ist). Der Astarte entspricht aber einerseits die Mondgöttin Mylitta der Babylonier, welche ebenfalls eine Göttin der Zeugung und Geburt war und deren babylonischer Name *Moledeth* die Gebärenmachende (Duncker Gesch. d. Alterth. ³ I, S. 220 f.) bedeutet, anderseits die altchaldäische Istar, deren neuerdings von Schrader und Oppert behandelter Hymnus sie uns als die Göttin der Fruchtbarkeit kennen lehrt, insofern bei ihrem Herabsteigen in die Unterwelt alle Zeugung und Befruchtung aufhörte. In einer von Oppert mitgetheilten Beschwörungsformel wird sie die Erhellerin der Nächte genannt (M. Haug, Beil. z. Augsb. Allg. Ztg. 1875 S. 1092).

ihrer Bedeutung als Göttin der Menstruation zusammenhängen und nur aus dieser erklärt werden können.

Griechen und Italiker also führten die für den weiblichen Körper überaus wichtige Erscheinung der Menstruation auf das Wirken des Mondes zurück, wie schon aus den Bezeichnungen *μήνας*, *καταμήνια*, *ἐμμήνια*, *καθάρσεις ἐμμηνοί*, *menses*, *menstrua purgatio* hervorgeht. Mond und Monat sind immer verwandte Begriffe²¹⁾. Den Grund für diese Benennung haben wir unzweifelhaft in der Regelmässigkeit der Erscheinung zu erblicken, welche bekanntlich meist mit dem abnehmenden Monde oder monatlich, oft mit dem Tage, zurückkehrt²²⁾. Als Göttin der Menstruation führte Juno den Beinamen Fluvonia (Fluvionia, Fluviona) oder Februlis (Februa, Februata, Februallis) und die von Augustinus de civ. d. VII, 2 aus Varro erwähnte Dea Mena »quae menstruis fluoribus praeest« kann ursprünglich nicht von ihr verschieden gewesen sein²³⁾. Die Februlis oder Februallis wurde aber für eine Göttin nicht bloss

21) Lat. *mensis* Monat entspricht lit. *mėnesis* Mond, Monat, sanskr. *mās*, zend. *māonh* Mond, Monat, griech. *μήν* (*μείς*) Monat, *μήνη* Mond: Fick Wörterb. 2 S. 153. Curtius Grundz. 4 S. 334.

22) Aristot. de anim. hist. VII, 2, 1: ἡ δὲ τῶν γυναικείων ὁρμή γίνεται περὶ φθίνοντας τοὺς μῆνας· οἷόν φασι τινες τῶν σοφισμένων καὶ τὴν ἀσλήνην εἶναι θῆλυ, ὥτι ἅμα συμβαίνει ταῖς μὲν ἡ καθάρσις, τῇ δὲ ἡ φθίσις καὶ μετὰ τὴν καθάρσιν καὶ τὴν φθίσιν ἡ πλήρωσις ἀμφοῖν. Vgl. auch de anim. generat. II, 4 und IV, 2. Plin. h. nat. VII, 66: Et hoc . . . omnibus tricenis diebus in muliere existit. Galenus IX p. 903 ed. Kühn.

23) August. de civ. dei VII, 2: Hanc provinciam florum menstruorum in libro selectorum deorum ipsi Junoni idem auctor (Varro) adsignat, quae in diis selectis etiam regina est et hic tamquam Juno Lucina cum eadem Mena privigna sua eidem cruori praesidet. Paulus p. 92: Fluvonia Junonem colebant, quod eam sanguinis florem in conceptu retinere putabant. id. p. 85: Februarius mensis dictus . . . a Junone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim vocant. Arnob. III, 30: Si aer illa (Juno) est. . . nulla soror et coniunx omnipotentis reperietur Jovis, nulla Fluvionia . . . nulla Februlis. Tertullian. adv. nat. II, 16 bezeugt die Form Fluviona. Mart. Cap. III, 149: nam Fluvoniam Februalemque ac Februam mihi poscere non necesse est, cum nihil contagionis corporeae sexu intemerata pertulerim. Vgl. auch Jo. Lydus p. 172 ed. Röther.

der Reinigung, sondern auch der Befruchtung gehalten, wie sich aus ihrer Betheiligung an der Luperkalienfeier deutlich ergibt, an welchem Tage die Luperci mit einem Ziegenfelle, das *Junonis amiculum* genannt wurde, durch die Stadt liefen und die Frauen in die flache Hand schlugen, was, wie man glaubte, deren Fruchtbarkeit förderte (Preller r. M. ¹ 247 u. 345). Offenbar erklärt sich dies aus dem schon von den Alten wohl erkannten Zusammenhang, in welchem weibliche Fruchtbarkeit und Menstruation mit einander stehen ²⁴⁾.

Einen weiteren Beweis für die ursprüngliche Mondnatur der Juno erblicke ich ferner in dem Umstande, dass sie ausschliesslich an den Kalenden, d. h. an den Neumondtagen, verehrt wurde, daher sie bei den Laurentern den Beinamen *Kalendaris* führte ²⁵⁾. »Sobald der Pontifex minor die Mondichel wieder am Himmel sah, meldete er es dem Rex Sacrorum, der darauf mit ihm das Kapitol bestieg und in der Curia Calabra der Juno opferte, während ihr gleichzeitig von seiner Gemahlin, der Regina Sacrorum, ein Lamm oder Schwein dargebracht wurde. Dann rief eben jener Subalterne des Collegiums der pontifices bei derselben Curie, welche deshalb Calabra hiess, vor dem versammelten Volke aus, wie viele Tage in jedem Monate bis zu den Nonen sein würden, ob fünf

24) Aristot. de an. hist. VII, 2, 2 (= ed. Didot III, 136, 33): *ὅταν μὴ γίνεται ταῦτα (τὰ καταμήνια) ἀτεχνοὶ διατελοῦσιν.* de an. generat. (= ed. Didot III, 338, 15). Dass die Ziegen häufig zur Förderung der Fruchtbarkeit, zur Heilung der Gebärmutter und krankhaften Menstruation benutzt wurden, lehrt Plinius n. h. XXVIII, 255 f.

25) Ovid. fa. I, 55: *vindicat Ausonias Junonis cura kalendas.* Macrob. Sat. I, 15, 18: *omnes kalendas Junoni tributas et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas. Quod etiam Laurentes patriis religionibus servant, qui et cognomen deae ex caerimoniis addiderunt, Kalendarem Junonem vocantes, sed et omnibus kalendis a mense Martio ad Decembrem huic deae kalendarum die supplicant.* Der Juno Sospita waren die Kalenden des Februar geheiligt (Ovid. fa. II, 55), der Lucina die des März, der Moneta die des Juni (Preller r. Myth. ¹ S. 252).

oder sieben²⁶⁾, wie Varro berichtet mit diesen Worten: Dies te quinque calo Juno Covella, oder Septem dies te calo Juno Covella« (Preller r. Myth. 242). Was diesen eigenthümlichen Beinamen der Juno anlangt, den Scaliger bekanntlich in Novella ändern wollte, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass er mit *carus*, κοῖλος, *caelum*, Wölbung, Höhlung, *coum*, d. i. caelum (Paulus p. 39), *cous*, d. i. die Höhlung, welche am Joch in der Mitte befindlich war, um die Pflugkrümmen in sich aufzunehmen (Varro de l. l. V, 135), zusammenhängt und, worauf auch die Deminutivendung *-ella* hinweist, den leichtgewölbten Mond bezeichnete²⁷⁾. Uebrigens ist darauf aufmerksam zu machen, dass auch andere evidente Mondgöttinnen, wie z. B. Hekate, an den Neumonden gefeiert wurden²⁸⁾.

Auf einem von Overbeck griech. Kunstmythol. II, 1, S. 153 (Atlas Taf. X no. 24) und von Brunn in den Annali d. inst. 1848 S. 432 behandelten Relief an einem römischen Grabcippus im vatikanischen Museum erscheint sogar Juno

26) Macrob. Sat. I, 15, 9—12 u. 19—20. Varro de l. l. VI, 27: Primi dies mensium nominati Calendae ab eo quod his diebus calantur eius mensis Nonae a pontificibus, quintanae an septimanae sint futurae, in Curia Calabra sic: Septem dies etc.

27) Vgl. Preller r. Myth. S. 242 f. Hartung d. Rel. d. Römer II, 63. Corssen Ausspr. ² I, 353 und II, 67. Curtius Grundz. ⁴ 156. Fick vgl. Wörterb. ² 438.

28) Vgl. Porphyr. de absq. II, 16: κατὰ μῆνα ἑκάστον ταῖς νομηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαίδρόνοντα τὴν Ἐκάτην. Schol. in Arist. Plut. 594: κατὰ δὲ νομηνίαν οἱ πλοῦσιοι ἐπεμπον δαίπνον ἑσπέρας ὥσπερ θυσίαν τῇ Ἐκάτῃ ἐν ταῖς τριόδοις. Euseb. pr. ev. III, 11, 22: τῆς μὲν νομηνίας φέρουσα [ἡ Ἐκάτη] τὴν λευχείμωνα καὶ χρυσοσάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμμένας. K. Fr. Hermann gottesd. Alt. ² 46, 6. Nach Athen. 325^a war der letzte Monatstag der Hekate heilig. Ueber die Vereinigung dieser beiden scheinbar verschiedenen Traditionen vgl. Schömann gr. Alt. ² II, 421 Anm. 11: »Es kann beides wahr sein; man mochte sich nach dem Eintritt des Neumondes richten, der bald auf den letzten Monatstag, die ἐνὶ καὶ νέα, bald auf den ersten fiel«. Auch im Kultus der Artemis und Selene mögen die Neumonde eine Rolle gespielt haben; vgl. Preller gr. Myth. ² I, 232 Anm. 2 und 346, 3.

Lucina mit dem bekannten Attribut der griechischen Mond- und Geburtsgöttinnen, der Fackel in der Rechten, welche schon Brunn a. a. O. auf die Kalenden und das Wiedererscheinen der Mondsichel am Anfange des Mondmonats bezogen hat. In jedem Fall deutet die Fackel die schon in dem Namen ausgesprochene Lichtnatur der Göttin an, wie denn die Griechen Juno Lucina mit Ἥρα φωσφόρος zu übersetzen pflegten (vgl. Dionys. Hal. ant. R. IV, 15). Ebenso scheint auch die Diana das Attribut der Fackel gehabt zu haben, wenigstens wissen wir, dass der Diana Nemorensis nächtliche Fackelzüge und brennende Lichter oder Fackeln als fromme Gaben dargebracht zu werden pflegten (Preller r. Myth. 280 Anm. 3 u. 4).

B. Hera.

Dem italischen *Juno* entspricht lautlich fast vollständig der griechische Name Διώνη oder Διάνη²⁹⁾, d. i. der Name derjenigen Göttin, welche als Gemahlin des Zeus neben diesem zu Dodona verehrt wurde³⁰⁾ und von der Apollodoros, der gelehrteste Theolog des griechischen Alterthums, beim Schol. zu Od. γ 91 sagt: ὠνομάσθη . . . ἡ Ἥρα Διάνη παρὰ Δωδωναίοις. Wirklich finden wir diese Behauptung des Apollodoros durch den Umstand bestätigt, dass für die sämtlichen Züge dieser Gottheit sich entsprechende Thatfachen aus dem Kultus und Mythos der Hera nachweisen lassen³¹⁾. Erstens nemlich scheint auch dem gemeinschaftlichen Kultus des Zeus und der Dione, welche von Strabon σύνναοι genannt werden

29) Wie *Juno* sich zu *Jovis* oder *Diovis* verhält, so auch Διώνη zu Ζεύς, dessen Stamm Δι- ist. Alle vier Namen gehen auf die Wurzel *di* oder *div* glänzen zurück: Curtius Grundz. 4 S. 235. Die Verwandtschaft der Namen Διώνη und *Juno* wird auch anerkannt von Hartung, Rel. d. Römer II, 62. Lobeck path. s. Gr. proll. p. 32. Preller gr. Myth. 2 I, 97 Anm. 5. Hinsichtlich der Form Διάνη verweise ich auf Angermann in Curtius Studien z. gr. u. lat. Gr. I, 1 S. 60.

30) Strabon VII, 329: σύνναος τῷ Διὶ προσπαρεδεδεγμένη καὶ ἡ Διώνη.

31) Die Identität von Hera und Dione wird auch angenommen von Buttmann, Mythol. I, 7. Welcker, G. J., 354.

und auf epirotischen Münzen gepaart erscheinen³²⁾, jene Idee des ἱερὸς γάμος zu Grunde zu liegen, welche, wie im dritten Kapitel nachzuweisen ist, in dem Herakultus eine so bedeutende Rolle spielt, wie denn auch Dione ausdrücklich als erste Gemahlin des Zeus bezeichnet wird³³⁾. Sodann ist hervorzuheben, dass sie in bildlichen Darstellungen wie Hera mit Diadem und Schleier versehen ist, wozu letzterer die oben ausgesprochene Vermuthung von einem ἱερὸς γάμος bekräftigt, denn der Schleier gehörte sehr wesentlich mit zu dem Schmucke einer Braut (Becker Charikles² III, 311 f.), und dass ihr auch wie jener Göttin vorzugsweise Kühe geopfert wurden³⁴⁾. Endlich ist auch der Mythos wichtig, wonach ihre Tochter Aphrodite gewesen sein soll, insofern diese, wie auch andere Mythologen schon gesehen haben, auf das Deutlichste der Hebe, der Tochter der Hera, entspricht, welche wahrscheinlich ursprünglich mit der echtgriechischen Aphrodite, der Tochter der Dione, identisch war³⁵⁾. Der Haupt-

32) Welcker G. I, 354 Anm. 5. Müller-Wieseler Denkm. d. a. Kunst II, Taf. I no. 6. Hier erscheint Dione mit Diadem und Schleier, welches nach Müller Hdb. d. Archäol. 2 § 350 Anm. 4 und 5 und Overbeck Kunstmythol. II, 1, 15. 32 charakteristische Attribute der Hera sind. Auch das Scepter kommt ihr zu wie der Hera: Müller a. a. O. 350 Anm. 5.

33) Etym. M. 280, 42: αὐτὴ πρῶτον γέγονε γαμετὴ Διός.

34) Demosth. in Mid. 53: ὁ τοῦ Διὸς . . . πέμπειν καλεῖται . . . διὰ ταχέων τῷ Διὶ τῷ ναυρῷ τρεῖς βοῦς . . . τῇ δὲ Διώνῃ βοῦν. Kuhopfer im kithäronischen Kulte der Hera bezeugt Paus. IX, 3, 8: θήλειαν θύσαντες τῇ Ἡρᾷ βοῦν ἑκαστοί, im argivischen Kulte Pindar. Nem. 10, 22: ποτὶ βοῦθυσίαν Ἡρας, im eleischen Paus. V, 3, 8: ταῖς δὲ νικῶσαις . . . διδάσκει . . . βοὸς μοῖραν τεθυμένης τῇ Ἡρᾷ.

35) Ebenso urtheilen Buttmann Mythol. I, 7. Völcker, Rh. Museum 1833 S. 213. Welcker G. I, 355 f. Preller gr. Myth. 2 I, 259. Overbeck Beiträge zur Erkenntniss und Kritik der Zeusreligion in den Abhandl. der Sächs. Ges. d. Wiss. X (1865) S. 38 Anm. 86. Letzterer sagt: »So halte ich . . . an der Ansicht fest, die Völcker aufgestellt hat und deren konsequente Entwicklung zu dem Erfreulichsten in Gerhard's Mythologie (vgl. § 360, 4) gehört, dass nemlich eine pelagische Göttin von Dodona, Tochter der Dione, eine nordgriechische Aphrodite, sie möge geheissen haben, wie immer man glauben mag, mit der asiatischen meergeborenen uranischen Aphrodite erst später verbunden und verschmolzen ist«.

grund, der hierfür spricht, ist die wirklich auffallende Wesensgleichheit der beiden Göttinnen in mehreren Zügen, welche wir für uralte halten dürfen. Beide stellen nemlich die personifizierte Jugendblüthe und Jugendschönheit³⁶⁾ dar, beide sind Bilder der Genüsse, welche die Jugend mit sich führt und ohne welche das Leben der olympischen Götter nicht zu denken ist³⁷⁾. Ja es finden sich Spuren von einer Aphrodite, welche wie Hebe für eine Mundschenkin der Götter galt, denn Sappho ruft im 15ten Fragmente bei Bergk die Kypris mit folgenden Worten an:

. ἔλθε Κύπρι
χρυσίσαισιν ἐν κυλίκεσσιν ἄβρωσ
συμμεμιγμένον θαλίαισι νέκταρ
οἶνοχοῦσα.

Beiden Göttinnen scheinen ferner die Cypresse und der Epheu geheiligt gewesen zu sein (Paus. II, 13, 3 f. Gerhard Mythol. § 374, 2).

Der Beiname Δία, den Hebe nach Strabon 382 in Phlius und Sikyon führte, entspricht endlich auf das Deutlichste den Bezeichnungen δια Ἀφροδίτη³⁸⁾, Διὸς θυγάτηρ³⁹⁾, Διὸς κόρη⁴⁰⁾.

Wir dürfen somit auf Grund der vorstehenden Unter-

36) Wie Aphrodite so gilt auch Hebe für die schönste unter den Göttinnen, daher sie Pind. N. 18, 17 καλλίστα θεῶν heisst.

37) Darum hiess sie in Sikyon in ältester Zeit Ganymeda (Paus. II, 13, 3) und wurde mit ausgelassenen Lustbarkeiten verehrt, bei denen auch aphrodisische Anspielungen nicht fehlten (Preller gr. Myth. ² I, 391. Mnaseas bei Aelianus h. a. 17, 46). ἡβη bedeutet nicht bloss die Jugendblüthe, sondern auch die jugendliche Lust des Lebens, ja sogar die Scham, ἡβᾶν wird oft in der Bedeutung jugendlich vergnügt sein gebraucht, welcher auch der Name Γανυμήδα entspricht. Hesych. erklärt ἡβᾶν mit εὐωγεῖσθαι, μεθύσκεσθαι und ἡβη mit ἀκολασία.

38) Il. B 820, Γ 389, 413, E 370, Od. v 68, 73.

39) Il. Γ 374, E 131, 312, 820, Ξ 193, 224 u. s. w.

40) Il. Υ 105. Vgl. auch Eurip. Phaeth. fr. 781: τὰν Διὸς οὐρανίαν ἀετδομεν Ἀφροδίταν. Als Zeustochter erhält deshalb Aphrodite den Beinamen Διώνη, welches in diesem Falle Patronymikon ist. Vgl. die Stellen bei Angermann in Curtius Studien z. griech. und lat. Grammatik I, 1, S. 59.

suchung mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Διώνη nur die epirotische Bezeichnung der Hera war, und dass Hera als Διώνη etymologisch deutlich der italischen *Juno* entspricht.

Doch ist dies keineswegs der einzige Beweis dafür, dass auch Hera, wie *Juno*, für eine leuchtende Göttin galt, es lassen sich vielmehr eine ganze Reihe von Thatsachen dafür anführen, dass sie ebenso wie die italische Göttin ursprünglich eine Mondgöttin war.

Diese ihre Grundbedeutung ergibt sich:

Erstens aus der später nachzuweisenden Uebereinstimmung aller für ihren Kultus und Mythos wesentlichen Anschauungen mit der italischen *Juno*, welche unzweifelhaft für eine Mondgöttin zu halten ist.

Zweitens aus der Thatsache, dass sie wie alle anderen Mondgöttinnen, sogar der nicht verwandten Völker, vorzugsweise eine Göttin der Frauen war und der Entbindung⁴¹⁾ und Ehe vorstand, was, wie wir schon oben (Anm. 19) sahen, auf den mächtigen Einfluss, den der Mond nach der Vorstellung des antiken Menschen auf die Menstruation der Frauen und die damit zusammenhängende Zeugung und Entwicklung des Kindes im Mutterleibe hat, zurückzuführen ist.

Drittens aus der vielfachen Analogie ihres Kultes mit demjenigen anderer evidenten Mondgöttinnen der Griechen, wie Artemis, Hekate und Selene, namentlich dem Attribut der Fackel, des Bogens, des Wagens und der Feier am Neumonde, endlich aus ihrer Beziehung zur Menstruation.

41) Hier sei nur so viel bemerkt, dass Hera als Εἰλειθυία zu Argos und Athen verehrt wurde. (Hesych. u. Εἰλειθυία, Vischer Erinnerungen S. 68), dass sie nach Eudokia Viol. in Villosions Anecdota I S. 208 und Παλάφatos bei Westermann scr. poet. hist. Gr. S. 310 als Attribut eine Scheere zum Abschneiden des Nabelstranges führte und die Eileithyien ihre Töchter genannt wurden (Il. A 270. Hesiod. Theogon. 921). Auch verzögert sie die Geburt des Herakles (Il. T 119) und des Apollon (hy. I, 99). Endlich wird sie wie *Juno* in den Stunden der Gefahr von Frauen angerufen: Aesch. Sept. 153, Eurip. Hel. 1093, El. 674.

Wir beschränken uns in diesem Kapitel auf diesen dritten Punkt, da der zweite den Gegenstand einer späteren Betrachtung bilden wird.

Sehen wir also vorläufig von der wichtigen Funktion der Entbindung und der Bedeutung für das keusche eheliche Leben der Frauen, welche Hera mit allen Mondgöttinnen gemein hat, ab, so haben wir hier zunächst hervorzuheben, dass sie auf der sehr alterthümlichen Berliner Jovase (abgebildet bei Overbeck Kunstmyth. II, 1 S. 18 und Gerhard antike Bildwerke Taf. 115 und Taf. 309 no. 9) in der Linken einen Bogen, in der Rechten eine Fackel führt. Die letztere trägt Hera auch auf Sarkophagreliefen, welche das Parisurtheil darstellen (vgl. Overbeck Kunstmyth. II, 1. S. 134 und Welcker a. Denkm. V, S. 423). Beides sind so evidente Attribute der Mondgöttinnen, dass ich kein Bedenken trage, sie unmittelbar für den Beweis der Mondgöttin Hera zu verwerthen. Was zunächst die Fackel anlangt, so könnte man in diesem Falle recht wohl von einer Ἡρα φωσφόρος reden, die völlig der oben besprochenen, ebenfalls mit einer Fackel erscheinenden Juno Lucina entsprechen würde. Ebenso führte Artemis häufig die Beinamen φωσφόρος, σελασφόρος, φιλολάμπαδος⁴²⁾ und wird wie auch Selene⁴³⁾ und Eileithyia⁴⁴⁾ mit Fackeln abgebildet, Hekate heisst δαδούχος, φωσφόρος, ὑπολάμπειρα, oder σέλας ἐν χερί-

42) Soph. Trach. 214: Ἀρτεμιν Ὀρτυγίαν ἐλαφύβολον ἀμφίπυρον, Paus. VIII, 37, 1: αὐτόθι (bei Akakesion) Ἡγεμόνης νεός ἐστιν Ἀρτέμιδος καὶ χαλκοῦν ἄγαλμα ἔχον δᾶδας. Hesych. s. v. Φιλολάμπαδος. ἡ Ἀρτεμις. Paus. I, 31, 2: Φλυεῦσι δέ εἰσι καὶ Ἀρτέμιδος σελασφόρου βωμοί. Soph. Oed. tyr. 206: τὰς τε πυρφόρους Ἀρτέμιδος αἶγλας, ζὺν οἷς Λύχαι ὄρεα διάσσει. Aristoph. ran. 1362 διπύρους ἀνέχουσα λαμπάδας. Im Tempel des Asklepios zu Messene stand nach Paus. IV, 31, 10 eine Ἄ. φωσφόρος. Vgl. Müller Handbuch d. Archäol. 2 §. 314, 3—5. Preller gr. Myth. 2 I, 250, 1. Welcker G. II, 398 f.

43) Selene mit Fackel auf Münzen. Welcker G. I, 560. Gerhard gr. Myth. § 479. Nonn. Dion. XXXVIII, 139.

44) Eileithyia, die von Preller gr. Myth. 2 I, 401 und Usener im Rh. Mus. XXIII, 333 für eine Mondgöttin gehalten wird, trägt eine Fackel zu Aegion. Paus. VII, 23, 5.

περσιν ἔχουσα⁴⁵⁾. Solche Fackeln in den Händen der Mondgöttinnen haben eine sehr einfache Bedeutung, sie bezeichnen das Leuchten des Mondes in der Nacht; der Bogen dagegen erinnert uns an die uralte, auch im Kultus des Apollon vorkommende Anschauung, wonach die von den Gestirnen Sonne und Mond ausgehenden Strahlen mit Pfeilen verglichen werden⁴⁶⁾. Wie man nun gewisse tödtliche Krankheiten der heissen Jahreszeit, namentlich die verheerenden Seuchen, auf die glühenden Pfeile, das heisst die allzuheissen Strahlen, des Sonnengottes zurückführte, so scheint man auch den Strahlen oder Pfeilen der Mondgöttin vielfach eine schädliche Wirkung zugeschrieben zu haben. Besonders waren die Frauen nach der Anschauung der Alten der schädlichen Einwirkung der Mondstrahlen ausgesetzt⁴⁷⁾, was jedenfalls mit dem vermeintlichen Einfluss des Mondes auf den weiblichen Körper, namentlich bei der Geburt, zusammenhängt. So sagt Macrobius Sat. I, 17, 11 »quia similes sunt solis effectibus effectus lunae in iuvando nocendoque, ideo feminas certis afflicta morbis σεληνοβλήτους et Ἀρτεμιδοβλήτους vocant« und II. Φ 483 heisst es von der Artemis:

ἐπεὶ σελέοντα γυναῖξιν

Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἧν κ' ἐθέλησθα,

45) Ἐκάτη δαδούχος bei schol. zu Theocr. II, 12, φωσφόρος bei Eurip. fragm. inc. 959 S. 525 Nauck. Ἐκ. ὑπολάμπειρα in Milet: vgl. Hesych. u. d. W. Ἐκ. σέλας ἐν χείρσιν ἔχουσα Hy. in Cer. 52. Vgl. Welcker G. I, 564. Ἐκ. φωσφόρος auch auf einer theräischen Inschrift bei Böckh Abh. d. Berl. Ak. 1836 S. 100.

46) In Betreff der Sonnenstrahlen vgl. Apollon und Mars S. 64 Anm. 126 u. 127. August. de civ. dei VII, 16.

47) Galenus vol. IX p. 903 sagt vom Monde: τοὺς ὑπὸ τὴν αὐγὴν αὐτῆς κοιμηθέντας . . . ὥχρους καὶ καρηβαρικοὺς ἀπεργάζεται. Auch die Epilepsie leitete man vom Monde ab, vgl. Galen. ib.: τὰς τῶν ἐπιλήπτων τηρεῖ περίδους. Anonymus in Theocr. ed. Didot 175. Von der schädlichen Wirkung des Mangels oder Ueberflusses an Monatsfluss handeln Aristot. de anim. generat. II, 4 (ed. Didot III, 354, 16) u. Plin. h. n. VII, 66. Darum sendet auch Artemis die Seuchen und wehrt sie ab: Welcker Götterl. II, 397.

wozu der Scholiast bemerkt: λέγει δὲ αὐτὴν λέαιναν διὰ τὸ ἀναιρετικόν, ἐπειδὴ κατὰ μὲν τὰς πανσελήνους νύκτας, ὥς φησι Χρύσιππος, εὐτοχώταται γίνονται αἱ γυναῖκες, κατὰ δὲ σκοτομηνίας δύστοχοι ἄγαν. In der That tödtet Artemis bei Homer häufig mit ihren Geschossen Weiber (vgl. Il. Z. 205, Od. λ 173, 324, ο 478, σ 202, υ 61 u. s. w.) und ein bei Athenaios XV, 50 aufbewahrtes Skolion feiert sie als die Göttin αἱ γυναϊκῶν μέγ' ἔχει κράτος. Deswegen werden auch der Mondgöttin Eileithyia von Homer Geschosse beigelegt: Il. A 269 f.:

ὥς δ' ὅταν ὠδίνουσιν ἔχῃ βέλος ὀξύ γυναιῖα
δριμύ, τό τε προΐεῖσι μογοστόχοι Εἰλειθυῖαι
Ἥρης θυγατέρες . . . ⁴⁸⁾

und Phädimos in einem Epigramm der Anthologie (I, 261) dankt ihr, weil sie bei der Entbindung der Themistodike die beiden Arme über sie ausgebreitet habe und ohne Bögen (ἄτερ τόξου) erschienen sei. Der Bogen in den Händen der Hera bezeichnet demnach ebenso ihre Eigenschaft als Mondgottheit wie als Geburtsgöttin ⁴⁹⁾. Für ein weiteres sehr willkommenes Attribut der Mondgöttin Hera würde die Mondsichel zu halten sein, wenn sie wirklich, wie Spanheim (zu Callim. Di. 204), Gerhard (Myth. § 222, 3. vgl. auch A. B. Taf. 307), Preller (gr. Myth. ² I, 133 Anm. 1), Wieseler (in Pauly's Realenc. IV, 586) und Andere annehmen, auf samischen Münzen vorkäme. Allein diese Annahme einer Mondsichel beruht, wie Overbeck K. M. II, 1 S. 187 gezeigt hat, nur auf schlechter ungenügender Ausführung der früheren Abbildungen samischer Münzen, die gegenüber den trefflich gelungenen auf Münztafel I bei Overbeck nicht mehr in Betracht kommen dürfen.

Dagegen dürfen wir als ein wahrscheinliches Mondsymbolum

⁴⁸⁾ Vgl. auch Theocr. id. XXVII, 28: ὠδίνειν τρομέω· χαλεπὸν βέλος Εἰλειθυίης.

⁴⁹⁾ Euseb. pr. ev. III, 11, 23: τόξον δὲ φέρει [ἡ Ἐκάτη] καθάπερ ἡ Ἀρτεμις διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ὀξύτητα.

den Pfau betrachten, welcher der Hera im samischen Kulte⁵⁰⁾ und später auch in Argos⁵¹⁾ eignete und ziemlich allgemein wegen der vielen Monde auf seinem ausgespannten Schweife als ein Sinnbild des gestirnten Himmels angesehen wurde⁵²⁾.

Ein Nachklang uralter Tradition ist vielleicht in den merkwürdigen Worten zu erblicken, mit welchen Helena bei Euripides Hel. 1094 die Hera anruft. Dort heisst es nemlich:

Ἥρα, δὴ οἰκτρὰ φῶτ' ἀνάψυξον πόνων,
αἰτούμεθ' ὀρθὰς ὠλένας πρὸς οὐρανὸν
ῥέπτονθ', ἐν' οἰκαῖς ἀστέρων ποικίλματα.

Nicht undenkbar wäre es, dass Euripides diesen eigenthümlichen Ausdruck aus alten Hymnen schöpfte, welche Sänger wie Olen (Paus. II, 13, 3) zum Preis der Hera gedichtet hatten.

Als die bei weitem wichtigste Thatsache haben wir es in diesem Zusammenhange zu verzeichnen, dass Hera eben so wie auch Juno und Hekate (vgl. oben Anm. 28) an Neumondtagen verehrt zu werden pflegte. Zwar ist uns das nicht direkt überliefert, wir können es aber mit vollster Sicherheit aus mehreren indirekten Zeugnissen erschliessen, die sich gegenseitig auf das Schönste ergänzen und bestätigen. So

50) Vgl. Menodotos b. Athen. 655a—b: οἱ τοιοῖτοι ἱεροὶ εἰσι τῆς Ἥρας καὶ δῆποτε πρότιστοι καὶ ἐγένοντο καὶ ἐτράφησαν ἐν Σάμῳ διόπερ καὶ ἐπὶ τοῦ νομισματός τῶν Σαμίων ταῦς ἐστίν. Man vergleiche die Abbildungen samischer Münzen bei Overbeck K. M. II, 1 Münztabel I.

51) Hadrian weihte einen künstlichen Pfau in das berühmte Heräon zu Mykenä: Paus. II, 17, 6: χρυσοῦ δὲ καὶ λίθων λαμπρόντων Ἀδριανὸς βασιλεὺς ταῶν ἐθήκεν.

52) Desshalb soll er nach Moschos II, 58, Nonnos Dion. XII, 72, Schol. ad Eurip. Phoen. 1123 aus dem Blute des Argos entstanden sein, oder Hera soll die vielen Augen desselben auf den Schweif ihres Vogels gesetzt haben (Ovid. Met. I, 723: excipit hos volucrisque suae Saturnia pennis Collocat, et gemmis caudam stellantis implet). Vgl. auch Anacr. p. 846 Bgk. v. 49: ταῦς τις ὄρνις ὁ κατὰστερος πεποῖται. Jo. Lydus p. 166 ed. Röther: καὶ ταῶνα, τὸν ὀρνίθα, τοῖς ἱεροῖς τῆς Ἥρας οἱ φυσικοὶ διδάσιν, οἰοῦν τὸν ἀστεραπὸν δέρα, ἥτοι οὐρανόν. Ov. Met. XV, 385. Movers Phönicië II, 3, 95. Creuzer Symbolik³ III, 228 f.

wissen wir aus dem Herakult des alten Byzanz, der, wie O. Müller Prolegomena 133 und Dorier I, 120 nachgewiesen hat, von Argos stammte, dass der Hera auf einer Anhöhe alljährlich am ersten Tage des Jahres Opferthiere von den megarischen Kolonisten geschlachtet wurden⁵³). Da nun das Jahr der Griechen ein aus 12 synodischen Monaten bestehendes Mondjahr von 354 Tagen war⁵⁴), so leuchtet ein, dass das Herafest auf den ersten Neumond des Jahres fiel.

Auf dieselbe Thatsache führt noch eine andere Untersuchung.

Das Dädalenfest zu Platää, wie wir später sehen werden ein ἱερὸς γάμος, hatte eine chronologische Bedeutung, denn es wurde nicht alljährlich, sondern periodisch gefeiert, und zwar in jedem siebenten Jahre von den Platäern allein, als kleine Dädala, dann aber im sechzigsten Jahre als grosse Dädala von sämtlichen böotischen Bundesstädten⁵⁵). Dies beruhte wie O. Müller Orchomenos S. 222 (vgl. auch Schömann gr. Alt. ² II, 493) nachgewiesen hat, ohne Zweifel auf einer Schaltperiode, deren Anfang und Ende eben dieses Herafest bezeichnete. »Zwölf unvollkommene Mondmonate zu 29 Tagen bilden nemlich ein unvollkommenes Mondjahr zu 348 Tagen. 63 dergleichen Mondjahre sind um 9 Tage grösser als 60 Julianische Sonnenjahre. Dies führt auf neun Perioden, deren jede aus sieben Mondjahren besteht, von denen jedesmal das letzte um einen Tag verkürzt werden musste. Dann hatte der Exeget von Platää vollkommen Recht. Nach Verlauf von sieben Mondjahren feierten die Platäer die kleinen Dädalen; bei der neunten Feier traf der Schluss des Monden- und Sonnenjahres überein, und ganz Böotien beging das grosse Dädalenfest«.

53) Dionys. Byz. bei Hudson Geogr. min. III, 2: Ille locus Junonia . acra dicitur, ubi quotannis victimas primo anni die mactat gens Megarica.

54) Schömann gr. Alt. ² II, 424. Mommsen röm. Chron. ² 8.

55) Paus. 9, 3, 4.

Ferner erzählt Antiphon bei Athenäos 397^d von den damals für eine grosse Seltenheit gehaltenen Pfauen des Atheners Demos, welche viele Leute aus Lakonien und Thessalien anlockten: τὰς μὲν νουμηνίας ὁ βουλόμενος εἰσῆσι, τὰς δ' ἄλλας ἡμέρας εἴ τις ἔλθοι βουλόμενος θαύσασθαι, οὐκ ἔστιν ὅστις ἔτυχε. Aus welchem Grunde mochte wohl Demos die der Hera heiligen Vögel nur an Neumondtagen sehen lassen? Wahrscheinlich aus keinem andern als weil die Neumonde überhaupt für Feiertage der Hera galten⁵⁶⁾.

Endlich wissen wir aus dem Scholiasten zu Hesiods op. 784, dass die Athener die Theogamia, d. h., wie auch Momm- sen Heortologie 343 annimmt, den ἱερὸς γάμος des Zeus und der Hera an einem Neumond feierten, denn es heisst daselbst: Ἀθηναῖοι τὰς πρὸς σύνοδον ἡμέρας ἐξελέγοντο πρὸς γάμους καὶ τὰ θεογάμια ἐτέλουν τότε φυσικῶς εἶναι πρῶτον οἰόμενοι γάμον τῆς σελήνης [ἐ]ούσης πρὸς ἡλίου σύνοδον. Man sieht zugleich aus dieser interessanten Stelle, dass auch bei den Griechen dieselbe Anschauung sich findet, die sich bei andern verwandten Völkern nachweisen lässt, dass nemlich die Hochzeit der Mondgöttin am Neumonde für das Prototyp aller menschlichen Hochzeiten gehalten wurde⁵⁷⁾ und dass deswegen der Neumond der beste Hochzeitstag war⁵⁸⁾. So begreifen wir zugleich, weshalb Demetrios Poliorketes die Tochter des Aiakides am argivischen Herafeste heirathete⁵⁹⁾, wenn dasselbe, wie wir wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, ebenfalls auf einen Neumond fiel.

56) Vgl. auch Stark in Fleckeisens Jahrb. 1859 S. 628. Beachtenswerth ist es auch, dass die Vollmondstage im Kultus des Zeus dieselbe Rolle spielen, wie die Idus im Kulte des Juppiter: vgl. Pindar Ol. III, 35 und die Anmerkung des Scholiasten: ἐν τῇ πανσελήνῃ ὁ Ὀλυμπιακὸς δῶν δίνεται.

57) So bei den Litauern und Indern. Vgl. Jordan Lit. Volkst. S. 3 u. 102. Temme u. Tettau Ostpreussens, Lithauens u. Westpreussens Volksagen Berl. 1837 S. 28. Schwartz Sonne, Mond u. Sterne S. 164 f.

58) Wie bei den Germanen: vgl. Grimm d. Mythol. 2 676.

59) Plut. Demetr. 26: Ἐν Ἀργεὶ μὲν οὖν τῆς τῶν Ἑρᾶων ἑορτῆς καθηκούσης . . . ἔγημεν ὁ Δημήτριος τὴν Αἰακίδου θυγατέρα.

Roscher, Juno und Hera.

Eine sehr verbreitete Vorstellung war es, dass die Mondgöttin auf einem Wagen fahre. Darum heisst Artemis schon in der Ilias (Z 205) χρυσένιος, bei Pindar (Ol. III, 26) Ἀρτεὺς ἵπποσά θυγάτηρ, oder sie lenkt ihren goldenen Wagen rasch durch das Gebiet von Smyrna, nachdem sie das Ufer des mit hohem Schilf bewachsenen Meles verlassen⁶⁰⁾. So wird Artemis zu einer Göttin der Rossezucht⁶¹⁾ (ἵππικῇ) und auf Bildwerken häufig fahrend oder reitend dargestellt⁶²⁾. Genau dasselbe gilt auch von Selene oder Mene, der Göttin des Mondes im engeren Sinne⁶³⁾, sowie von der italischen Juno⁶⁴⁾, die auch in diesem Punkte ihre ursprüngliche Bedeutung als Mondgöttin rechtfertigt.

Nach diesen Analogien werden wir es begreifen, warum auch Hera im Kulte von Lebadea als Ἡνιόχη und zu Olympia als Ἰππία verehrt wurde und wie es kommt, dass sie Homer Il. E 720 (vgl. auch E 307) einen Wagen besteigen lässt⁶⁵⁾.

60) Hom. *hy.* IX, 3: ἥδ' ἵππους ἄρσασα βαθυσχοίνου Μέλῃτας || ῥίμῃ διὰ Σμύρνης παγχρύσειον ἄρμα διώκει. Vgl. auch Callim. *hy.* in *Dian.* 140.

61) Schol. Pind. *Nem.* I, 1: ἵππικῇ ἡ θεός. 'Α. Εὐρίππη zu Pheneos: Paus. 8, 24, 5.

62) Müller *Hdb. d. Arch.* 2 § 364, 5 u. 7. Welcker *G.* I, 594, 31. Mit Hirschkühen fährt sie bekanntlich auf dem Fries von Phigalia und bei Claudian *de cons. Stilich.* III, 286.

63) Selene auf einem Wagen fahrend bei Hom. *hy.* XXXII, 9: ζευξαμένη πάλους ἐριαύχενας, αἰγλήεντας || ἐσσυμένως προτέρως ἔλδῃ καλλίτερῃς ἵππους. Eurip. *Phön.* 176: Σελαναία, χρυσεόκυκλον φέγγος, || ὥς ἀτρεμαῖα κέντρα καὶ σόφρονα || πάλους μεταφέρων ἰθύνει. Σελήνη βοῶν ἑλάντεια Nonn. I, 331. V, 72. VII, 247. XII, 5. XXIII, 309. Verg. *Aen.* X, 215: almaque ourru || noctivago Phoebe medium pulsabat Olympum. Nach Paus. V, 11, 3 war sie am Thron des olympischen Zeus reitend dargestellt; ebenso auf Vasen und in Giebelfeldern (Müller *Hdb. d. Arch.* § 400, 1 u. 2, Welcker *G.* I, 560).

64) Gemeint ist die tiburtinische und lanuvinische Juno. Von ersterer heisst es bei Serv. V. A. I, 17: in sacris Tiburtibus sic precantur: Juno curulis tuo aurru clypeoque tuere meos curiae vernulas sanas. Letztere erscheint fahrend auf Münzen der gens Mettia (Overbeck *K. M.* II, 1 S. 160 Münztabel III, 17).

65) Paus. IX, 39, 5: θύει ὁ κατιῶν αὐτῷ τε τῷ Τροφαινίῳ . . καὶ Ἡρᾷ τε

Mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir ferner die Ziege als das in ältester Zeit übliche Opferthier der Mondgöttin ansehen. Denn wir wissen bestimmt, dass in den Kulte der Artemis zu Brauron⁶⁶⁾, Agrä⁶⁷⁾ und Sparta⁶⁸⁾ Ziegenopfer üblich waren, sowie dass an dem Feste der faliscischen Juno Jünglinge mit Wurfspießen nach einer aufgestellten Ziege warfen, welche demjenigen als Preis zuerkannt wurde, der sie erlegt hatte⁶⁹⁾, wie denn auch die Juno Sospita zu Lanuvium mit einem Ziegenfell bekleidet ist, welches zugleich als Panzer und Helm dient⁷⁰⁾. Ähnlich war die Ziege das hergebrachte Opfer der Hera in Sparta, wovon sie den Beinamen αἰγοφάγος erhielt⁷¹⁾, und in Korinth⁷²⁾. Die Analogie zwischen Hera und Juno würde in diesem Punkte noch vollständiger sein, wenn jene wirklich, wie Rasche *lex. rei num.* I p. 1082 (no. 29) behauptet, ebenfalls mit einem Ziegenfell auf dem Kopfe auf argivischen Münzen vorkäme, was ich leider aus

Ἡρόκλη· id. V, 15, 5: ἐν δὲ τῶν ἱππῶν τῇ ἀφίσει . . . Ποσειδάωνος Ἰππίου καὶ Ἡρας εἶσιν Ἰππίας βωμοί.

66) Hes. s. v. Βραυρώνια· ἐορτὴ Ἀρτέμιδι Βραυρωνίᾳ ἀγεται καὶ θύεται αἶψα.

67) Plut. *malign. Her.* 26: εὐξαμένους γὰρ φασὶ τοὺς Ἀθηναίους τῇ Ἀγροτέρᾳ θύσασιν χιμᾶρους.

68) Xen. *Hell.* 4, 2, 20: οὐκέτι δὲ στάδιον ἀπυχόντων σφαγιασόμενοι οἱ Λακεδαιμόνιοι τῇ Ἀγροτέρᾳ, ὥσπερ νομίζεται, τὴν χιμαῖραν, ἡγοῦντο ἐπὶ τοὺς ἐναντίους. Plut. *Lyc.* 22: τῶν πολεμίων παρόντων ὁ βασιλεὺς τὴν . . . χιμαῖραν ἐσφαγίδετο. Auch zu Aegeira in Achaja war der A. als Ἀγροτέρα nach Paus. VII, 26, 3 u. 11 die Ziege geweiht.

69) Ovid. *am.* III, 13, 21: Nunc quoque per pueros iaculis incessitur index (i. e. capella) || et pretium auctori vulneris ipsa datur.

70) Preller *r. Myth.* I 247, 1. Vgl. mit der daselbst citirten Stelle des Cicero *de n. d.* I, 29, 83 die Darstellungen der Sospita auf Münzen bei Overbeck *K. M.* II, 1 S. 160. Münztafel III no. 16—19. Artemis-Selene mit Ziegenfell wie Juno Lanuvina: Müller *Hdb. d. Arch.* §400, 2. Passeri *Luc.* I, 94. Nach der Notiz bei Hesychios s. v. οὐρανία αἶψα dachte man sich Selene auf einer Ziege reitend.

71) Paus. III, 15, 9: Vgl. die ähnlichen Beinamen καπροφάγος (Artemis), κριοφάγος (Hesych.) und κυνοφαγής (Hekate).

72) Zenob. I, 27 Hesych. s. v. αἶψα αἶψα.

Mangel an numismatischem Apparat nicht habe konstatiren können.

Die Strahlenkrone, welche die Hera auf Münzen von Chalkis auf Euböa trägt, erinnert an den Schmuck der Selene, von dem es in einem homerischen Hymnus (XXXII, 5) heisst:

σῖλβει δέ τ' ἀλάμπτος ἀήρ

χρυσέου ἀπὸ στεφάνου, ἀκτῖνες δ' ἐνδιόονται.

Ganz ähnlich dürften die strahlenförmig geordneten Haare der Lakinischen Hera auf Münzen von Kroton zu erklären sein (Overbeck K. M. II, 1, Münztafel II no. 43—45, 47 und S. 106).

Ausserordentlich zahlreich sind die Stellen, an welchen von der Schönheit des Mondes oder der Mondgöttin die Rede ist⁷³); der Glanz der vollen Mondscheibe am nächtlichen Himmel riss schon im Alterthum den Betrachter zur Bewunderung ihrer Schönheit hin. Prachtvoll trotz aller Einfachheit ist das berühmte Fragment der Sappho, in dem sie die Schönheit des Vollmondes preist, vor der alle Sterne erbleichen müssen. Καλλίστη und Ἀρίστη sind ganz gewöhnliche Beinamen der Artemis und Hekate⁷⁴) und die arkadische Καλλιστώ⁷⁵) wie die attische Καλλονή, deren Wiederentdeckung wir Usener verdanken⁷⁶), bedeuten ursprünglich nichts Anderes als die Mondgöttin, welche einfach als die Schönste bezeichnet wurde. Nicht anders verhält es sich mit der schön-

73) Erwähnung verdient hier der Umstand, dass auch bei den Semiten der Mond ein Bild weiblicher Schönheit war: Creuzer Symb. ³ II, 360 Anm. 1. Hug üb. d. Mythos p. 119. Die oben gemeinten Stellen sind: Sapph. fr. 3 p. 880 Bgk. ed. II. Pind. Ol. XI, 78. Hesiod. fr. 147 Marksch. b. Paus. IX, 40, 5. Hom. hy. XXXII, 1. Ov. her. 17, 71.

74) Sappho b. Paus. I, 29, 2. Pamphos b. dems. VIII, 35, 7. Eurip. Hippol. 64. Arist. ran. 1359. Leon. Tar. 20. (Anthol. gr. I, 225: Κοῦρᾶν καλλίστη Διὸς, Ἄρτεμι). Hesych. s. v. Καλλίστη.

75) Dass die arkadische Mondgöttin Καλλιστώ ursprünglich nur die Artemis Καλλίστη war, meinen O. Müller Proll. 73, Lauer 294, Preller gr. Myth. ² I, 233, Welcker G. I, 580, Usener Rh. Mus. XXIII, 325.

76) Usener a. a. O. S. 316 f.

sten unter den Weibern Ἑλένη, deren Name etymologisch unverkennbar an Σελήνη erinnert⁷⁷⁾. Darum werden auch öfter schöne Frauen wie Helena, Penelope, Thero und Nausikaa mit Artemis oder dem Monde verglichen⁷⁸⁾. Besonders gepriesen werden der herrliche Glanz des grossen Auges der Mondgöttin⁷⁹⁾ und ihre weissen Arme⁸⁰⁾, wesswegen sie βοῶπις, ταυρῶπις, γλαυκῶπις, εὐῶπις⁸¹⁾, λευκώλενος heisst. Das Erstere hängt ohne Zweifel mit der bei Dichtern sehr verbreiteten Anschauung zusammen, dass der Mond das Auge der Nacht sei⁸²⁾.

Ich glaube nun nicht zu kühn zu sein, wenn ich auch die allgemein hochgefeierte Schönheit der Hera⁸³⁾ auf dieselbe Anschauung zurückführe. Ganz besonders bestärkt mich darin der Umstand, dass dasjenige Epitheton der Hera, welches mit am häufigsten in den ältesten Urkunden des griechischen Volkes erscheint, βοῶπις⁸⁴⁾, sich unzweifelhaft auf das schöne

77) Curtius Gr. 4 541, Usener a. O. 326, Preller gr. Myth. 2 II, 108.

78) Od. IV, 122. VI, 151. XVII, 36. XIX, 54. Hesiod. b. Paus. IX. 40, 5. Hy. in Ven. 89.

79) Pind. Ol. XI, 74. Aesch. Xant. fr. 164 Nauck. ὄμμα σελήνης Anthol. gr. II, 467. Nonn. IX, 67. XXXII, 95.

80) Wie die bildlichen Darstellungen der Hera seit ältester Zeit lehren (vgl. Overbeck K. M. II, 1, 18 und Münztafel I, no. 8, 11 u. 12) waren ausser ihrem Gesichte nur noch ihre Arme entblösst. λευκώλενος bezieht sich daher jedenfalls auf den schönen Teint der Haut, die eben nur an den Armen sichtbar war, und hatte sonach die Bedeutung von λευκός. Die schöne Haut der Mene lobt aber auch Hom. hy. XXXII, 6 und 17, wo sie λευκώλενε διὰ Σελήνη, πρόφρον, ἐπλόκαμος genannt wird. Vgl. auch Luc. dial. deor. 20, 10 und Förster die Hochzeit d. Zeus u. d. Hera, Breslauer Winckelmannsprog. 1867. S. 10 Anm. 2 u. 3.

81) Σελήνη βοῶπις Nonn. Dion. 17, 210; ταυρῶπις id. 44, 217. 11, 185; ταυρῶπις schol. Soph. Ai. 172; γλαυκῶπις Nonn. Dion. 5, 70; 6, 76; 7, 34. Empedokles b. Plut. de facie in orbe lunae 16, 11 u. 21, 7. κύκλωψ Parm. fr. 130. εὐῶπις Pind. Ol. XI, 74.

82) Pind. Ol. III, 19. Aesch. Sept. 389. Pers. 428.

83) λευκώλενος 23 mal von der Hera in der Ilias gebraucht: Ebeling lex. Hom. 547. ἡρόκος Il. K 5. Hy. in Ven. 41: ἡ μέγα εἶδος ἀρίστη. Hy. XII in Jun.: δθανάτων βασίλειαν, ὑπεύροχον εἶδος ἔχουσαν. Mart. Cap. II, 149. Arnob. IV, 22.

84) βοῶπις kommt im Ganzen 13 mal von der Hera in der Ilias vor:

grosse Auge der Göttin bezieht, welches, wie wir oben gesehen haben, auch für den Mond und die Mondgöttin besonders charakteristisch ist. Für diese Deutung des vielbehandelten Wortes spricht nicht nur die Tradition der Alten selbst, welche es entweder mit *μεγαλόφθαλμος* oder mit *εὐόφθαλμος* erklären⁸⁵⁾, sondern auch die Analogie verwandter Bildungen wie *βού-παις βού-συχον*, *βού-λιμος* und *βου-γάιος*⁸⁶⁾ und der sonstige Gebrauch des Epithetons, insofern es, wo es überhaupt erscheint, die in der Grösse bestehende Schönheit des weiblichen Auges charakterisiren soll. Es finden sich sogar Spuren von einer Hera als Göttin der Schönheit zu Sparta, wo sie *Ἀφροδίτη* hiess, und auf Lesbos, wo in ihrem Tempelos die Schönheitswettkämpfe der Frauen stattfanden. (Schol. II. IX, 128. Hesych. s. v. *Πολυαιιδέας*. Anthol. Pal. IX, 189. Hermann G. A. 66, 42).

Zum Schluss mache ich darauf aufmerksam, dass sich sogar noch ziemlich deutliche Beziehungen der Hera zur Menstruation erhalten haben. Denn nur so versteht man, warum ihr die Granate, der Helichrysos, das Cypergras, der Lygos und die Lilie⁸⁷⁾ geheiligt waren, lauter Pflanzen, welche

vgl. Ebeling lex. Homer. p. 239. Oefters wird es auch von andern schönen Frauen gebraucht. Anthol. gr. III, 260 heisst Hera *γλαυκώπις*. ib. II, 396 sagt Rufinus von einer Schönen: *δμματα' ἔχεις Ἡρης*, *Μελίτη, τὰς χεῖρας Ἀθήνης*, || *τοὺς μαζοὺς Παφίης*, *τὰ σφυρὰ τῆς Θέτιδος*. *Ἥρη ταυρώπις* Nonn. XLVII, 711.

85) Apollon. Soph. lex. 52, 9. Et. M. 203, 55, Et. Gud. 114, 5. Plut. Q., Gr. 36. Hesych. s. v. Eustath. 141, 30. Welcker G. I, 376. Preller gr. Myth. I, 133, 2.

86) Lobeck pathol. proll. 50, el. I, 204 f. der hier entschieden nachweist, dass *βου-* in derartigen Zusammensetzungen gross bedeutet. Dass grossäugig und rindäugig synonyme Begriffe waren, lehrt Aristot. physiogn. VI (= IV, 11, 30 ed. Didot) wo es heisst: *οἱ δὲ μεγάλοφθαλμοὶ νεώτεροι ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς βούς*.

87) Die Hera des Polyklet trug nach Paus. II, 17, 4 in der einen Hand einen Granatapfel, von dem der Perieget bedeutungsvoll sagt: *τὰ μὲν οὖν ἐς τὴν ροιάν, ἀπὸ ρρητότερος γὰρ ἐστὶν ὁ λόγος, ἀφίστασθαι μοι*. Vgl. auch Philostr. vita Apoll. IV, 28 p. 147 Kayser. Von der Bedeutung des Helichrysos und Kypeiros im lakonischen Herakult handelt Athen. p. 678^a,

zur Heilung krankhafter Menstruation oder bei Erkrankung der weiblichen Geschlechtstheile gebraucht wurden⁸⁸⁾.

Als vorläufiges Resultat unserer Vergleichung der Juno und Hera als Mondgöttinnen hat sich uns demnach Folgendes ergeben. Dem italischen Hauptnamen Juno entspricht etymologisch deutlich Διώνη; der epirotische Name der Hera. Beide sind Göttinnen der Menstruation und Entbindung und wurden an Neumondtagen verehrt. In den Kulte Beider kommen Ziegenopfer vor (Anm. 69 und 70). Fackel und Wagen waren Attribute der Juno wie der Hera (S. 24, 28, 34). Endlich fanden wir mehrfache Uebereinstimmung des Kultes der Hera mit demjenigen anderer evidenter Mondgöttinnen der Griechen, wie Artemis, Hekate und Selene (S. 27 ff.).

der sich auf ein Fragment des Alcman beruft. Ueber die Lygosweihe s. Cap. III. In Betreff der Lilie (auch Iunonia rosa genannt: Clemens Alex. paedag. II, 213 Potter, II, 181^c Sylb. *ῥόνον δὲ ἵδουσαι τὴν Ἥραν παρ*) siehe den Mythos bei den Geopon. XI, 19. Von der Lilie und Granate lässt sich übrigens nachweisen, dass sie auch der Juno heilig waren (vgl. Overbeck K. M. II, 1, 154 und Marquardt röm. Alt. IV, 272 und 274, wo vom Granatazweige am flammeum der Junopriesterin die Rede ist).

88) Plin. h. n. XXIII, 107: expetitur (malum punicum) gravidarum malaciae, quoniam gustatu movet infantem. ib. 108: ex acerbo fit medicamentum . . . utilissimum . . . genitalibus. ib. 112: sistunt (flosculi cythni) menses feminarum, sanant . . . genitalia. cf. ib. XXVIII, 102: vulvam (hyaenae) cum mali punici dulcis cortice in potu datam prodesset mulierum vulvae. ib. XXI, 169: (helichrysos) ciet urinas vino pota et menses . . . folia eius . . . sistunt profluvia in vino albo; id. XXI, 118: (cyperos) illinitur . . . huculceribus genitalium . . . vulvas aperit pota. Largiori tanta vis, ut expellat eas. ib. 119: semen tostum et in aqua potum sistit alvum et feminarum menses. Cels. IV, 27: (in vulvae morbo) adiuvat ex cyprino ceratum. Plin. h. n. XXIV, 60: (folia lygi) urinam ciet et menses. Der Lygos wurde auch als Keuschheitsmittel gebraucht: vgl. Cap. III. Plin. XXI, 126: lili radices . . . ruptis vulvis prosunt et mensibus feminarum (vgl. ib. 127).

II.

Juno und Hera als Göttinnen der Geburt und Entbindung.

A. Juno.

Wie wir schon oben (S. 19 f.) kurz angedeutet haben, hängt die Funktion der Entbindung sehr eng mit der ursprünglichen Mondbedeutung der beiden Göttinnen zusammen. Hier gilt es die ganze Frage vollständig zu behandeln und uns der Gründe jenes Zusammenhangs deutlich bewusst zu werden.

Den Hauptgrund für diesen Uebergang der Mondgöttin in eine Entbindungsgöttin müssen wir wohl in dem scheinbaren Einflusse des Mondes auf die Menstruation der Frauen erblicken, welche bekanntlich bei eintretender Schwangerschaft völlig verschwindet⁸⁹⁾ und sich erst nach Beendigung des Säugens wieder einzustellen pfl egt. Wie nahe liegt es nun, das Blut, das vor der Schwangerschaft regelmässig abgesondert wird und nach der Empfängniss im weiblichen Körper zurückbleibt, für den zur Ausbildung und Entwicklung des Fötus notwendigen Ernährungsstoff zu halten und anzunehmen, dass dieselbe Macht des Mondlichtes, welche jene Erscheinung hervorruft, auch das allmähliche Wachsen und Reifen des Kindes im Mutterleibe bis zur Geburt bewirke. In der That lässt sich diese Voraussetzung durch eine ziemliche Anzahl von Stellen aus alten Schriftstellern erweisen, die geradezu das während der Schwangerschaft im Körper zurückbleibende Blut für den Stoff, aus dem der Fötus gebildet wird, erklären⁹⁰⁾,

89) Aristot. de an. generat. IV, 6 (= ed. Didot III, 410, 7): τὸ μὴ γίνεσθαι καθάρσεις κυοῦσαις. ib. (410, 14): μὴ γινόμενης τῆς ἐκκρισεως διὰ τὴν κύησιν.

90) Aristot. de an. generat. I, 19 am Ende (= ed. Didot III, 338, 35): συμβάλλεται τὸ θῆλυ εἰς τὴν γένεσιν τὴν ὕλην, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν τῇ τῶν καταμηνίων συστάσει. ib. I, 20 am Ende (= ed. Didot III, 340, 38): τὸ θῆλυ εἰς τὴν γένεσιν γονὴν μὲν οὐ συμβάλλεται, συμβάλλεται δέ τι, καὶ τοῦτ'

oder die Empfängniß und Geburt von der Menstruation und somit vom Monde abhängen lassen⁹¹⁾. Viel mochte zu dieser Auffassung auch die Erfahrung beitragen, dass die meisten Geburten in der Nacht, wenn der Mond am Himmel steht, zwischen 12 und 3 Uhr, eintreten, sowie die Berechnung der Schwangerschaft nach Monaten⁹²⁾ und die eigenthümliche Vorstellung, dass der wachsende oder Vollmond eine leichte, der abnehmende oder Neumond eine schwere Geburt bewirke⁹³⁾.

ἐστὶν ἡ τῶν καταμηνίων σύστασις. ib. 49: τὸ δὲ θῆλυ, ἢ θῆλυ, ὡς παθητικόν, εἰς τὴν τοῦ ἀρρενὸς γονὴν . . . ἂν συμβαλλοίτο οὐ γονὴν ἀλλ' ὕλην. Vgl. auch ib. 339, 17. So versteht man auch die Anschauung, wonach der Monatsfluss dieselbe Bedeutung haben soll wie die Milch: de an. hist. VII, 3, 3. Plin. h. n. VII, 66: haec est generando homini materia. Alex. Aphrod. Probl. 2 (73): Ἡ φύσις διὰ τὴν τοῦ ἐμβρύου διάπλασιν τὸ καταμηνίον συνάγει ἐν τῇ μήτρᾳ.

91) Aristot. de an. hist. VII, 2 (= ed. Didot III, 136, 31): Φύσει μὲν οὖν ἡ σύλληψις γίνεται μετὰ τὴν τούτων (τῶν καταμηνίων) ἀπαλλαγὴν ταῖς γυναῖξιν, καὶ ὅσαις μὴ γίνεται ταῦτα, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀτεκνοὶ διατελοῦσιν. de an. generat. I, 19 (= ed. Didot III, 338, 15): οὕθ' ὅλως μὴ γινομένων αὐτῶν γεννᾷ τὸ θῆλυ, οὔτε γινομένων, ὅταν ἐξικμάτῃ, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀλλὰ μετὰ τὴν καθαρίσιν. ib. IV, 10 (= ed. Didot III, 413): διὸ συμβάλλεται (ἡ σελήνη) εἰς πάσας τὰς γενέσεις καὶ τελειώσεις. Jo. Lydus p. 244 ed. Röhler: ἀρχὴ γενέσεως Σελήνη. Corn. de nat. deor. 34 p. 210 Os. φανερώς δὲ ἡ σελήνη τελεσφορεῖσθαι ποιεῖ τὰ συλλαμβανόμενα καὶ ταύτης εἶναι τό τε αὔξειν αὐτὰ καὶ τὸ ἀπολύειν τῶν φερομένων πεπανθέντα. Varro de l. l. V, 69: ab luce eius (lunae) qua quis conceptus est, usque ad eam qua partus quis in lucem, luna iuvat . . . luna enim nascementium dux, quod menses huius. Plut. Q. conv. III, 10, 3, 9: λέγεται δὲ (ἡ σελήνη) πρὸς εὐπερίαν συνεργεῖν, ὅταν ἡ δεξιόμηνος, ἀνέσται τῶν ὑγρῶν μαλθακωτέρας παρέχουσα τὰς δίδνας. Ὅθεν οἶμαι καὶ τὴν Ἀρτεμιν Λογείαν καὶ Εὐλείθειαν οὐκ οὔσαν ἑτέραν ἢ τὴν σελήνην ὀνομάσθαι. Τιμόθεος δ' ἀντικρὺς φησι: Διὰ κυάνεον πόλον ἀστρῶν διὰ τ' ἀκυτόκοιο σελάνας. Nonnos XXVIII, 150: Εὐλείθεια Σελήνη. Plut. de Is. 41: τὴν . . . σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν εὐμενῇ καὶ γοναῖς ζῶων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσοι. Proklos in Hesiodi op. et dies p. 162. Jul. Firmic. Mathes. V. praef. Porph. antr. n. 18: Σελήνην γενέσεως προστατίδα.

92) Vgl. die eben (Anm. 91) angeführte Stelle des Varro und Ar. de an. gen. IV, 10 (= ed. Didot III, 413, 27): εὐλόγως δὲ πάντων οἱ χρόνοι καὶ τῶν κυήσεων καὶ τῶν γενέσεων . . . μετρεῖσθαι βούλονται κατὰ φύσιν περιόδους· λέγω δὲ ἡμέραν καὶ νύκτα καὶ μῆνα . . . ἔτι δὲ τὰς τῆς σελήνης περιόδους.

93) cf. Plut. Q. conv. III, 10, 3, 9. Chrysippos beim Schol. zu Il. Φ

Aus solchen, wie wir bei ihrer grossen Einfachheit und Natürlichkeit voraussetzen dürfen, gewiss uralten Anschauungen ist es nun zu erklären, wenn wir fast überall die Mondgöttinnen als Entbinderinnen auftreten sehen und umgekehrt bei einer Göttin, welche diese Funktion hat, ursprüngliche Mondbedeutung annehmen dürfen.

So haben wir schon oben in der phönizischen Astarte, welche die Griechen mit Ἀστροάρχη (= regina siderum) übersetzen, und in der babylonischen Mylitta eine Mond- und Entbindungsgöttin kennen gelernt⁹⁴), so gilt noch jetzt den amerikanischen Ureinwohnern der Mond als Schützer der Frauen bei der Geburt. Dieselben Ideen lassen sich auch bei der Diana und, wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, bei der griechischen Artemis und Hekate nachweisen.

Nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen können wir zur Betrachtung der Juno als Entbindungsgöttin übergehen. Der gewöhnlichste und wohl auch älteste Beiname der Juno als Entbinderin ist bekanntlich *Lucina* oder *Lucetia* (Mart. Cap. II, 149). Die grosse Verbreitung dieses Kultes in Italien ergibt sich schon aus den Worten des Appuleius Met. VI, 4 p. 389: cunctus oriens Zygiā veneratur et omnis occidens *Lucinam* appellat, sodann aus verschiedenen Inschriften⁹⁵), seine frühzeitige Blüthe aus dem hohen Alter ihres Hains an den Esquilien (Plin. h. n. XVI, 235) und der Bemerkung Varros, dass die Juno Lucina sich schon unter den Göttern des T. Tatius befunden habe (vgl. oben S. 19). Ferner haben wir schon oben gesehen, dass sich die Namen *Lucina* oder *Lucetia* ur-

483: κατὰ μὲν τὰς πανσελήνους νύκτας, ὅς φησι Χρόσιππος, εὐτοκώταται γίνονται αἱ γυναῖκες, κατὰ δὲ σκοτομηνίας δύστοχοι ἔχον. Euseb. pr. ev. III, 11, 21: Λοχία τε ἡ Ἄρτεμις, καίπερ οὐσα παρθένος, ὅτι ἡ τῆς νουμηνίας δύναμις προσθετικὴ εἰς τὸ τέκειν.

94) Auch Isis ist als Mondgöttin eine Geburtshelferin: vgl. die von Georgii in Paulys Realenc. IV, 282 und 284 gesammelten Stellen und hy. in Is. ed. Sauppe v. 35—44.

95) Vgl. Preller r. Myth. I S. 244 Anm. 1.

sprünglich auf die Lichtnatur der Göttin bezogen, später aber verstand man unter *Juno Lucina* gewöhnlich nicht mehr die leuchtende Göttin, obwohl die Erinnerung an den Zusammenhang mit *lux* und *lucere* nie völlig verschwand (vgl. die oben S. 16 angeführten Stellen des Cicero, Varro und Plutarch), sondern die entbindende Göttin der Geburten⁹⁶⁾. Wir können diese eigenthümliche Bedeutungsveränderung des Namens wohl mit einer Anschauung in Zusammenhang bringen, die bei den Griechen und Italikern gleicherweise verbreitet gewesen zu sein scheint, nemlich dass die Mondgöttin, welche zugleich Entbinderin ist, bei der Geburt das Kind an's Licht bringt. So ist die stehende Redensart, welche Homer von der Eileithyia gebraucht ἔταγαν πρὸ φώσδε⁹⁷⁾ und römische Schriftsteller sagen mehrfach von der Lucina, dass sie das Kind ans Licht fördere oder ihm Licht verleihe⁹⁸⁾, denn Licht und Leben sind verwandte Begriffe⁹⁹⁾, ebenso aber auch Licht und Auge¹⁰⁰⁾,

96) Vgl. Plaut. Aulul. IV, 7, 11. Ter. And. 473. Adelph. 487. Prop. V, 1, 99. Ovid. fa. II, 451. III, 255. Arnob. III, 21. III, 23: Puerperis Juno praeposita est et auxiliatur genetricibus fetis.

97) Il. II 187, T 103 und 118. Hymn. in Apoll. Delium 119 heisst es vom Apollon ἐξ δ' ἔθορεν πρὸ φώσδε. Vgl. auch Ausdrücke wie εἰς oder πρὸς φῶς ἔρχεσθαι Soph. Phil. 625. El. 419. Eur. Alc. 363. Aristoph. Pac. 445: τὸ φῶς ὁρᾶν, βλάπτειν. Soph. O. R. 375. Eur. Hec. 668. Plat. Ax. p. 365c.

98) Festus s. v. supercilia (p. 305) per quos (oculos) lucē fruimur, quam tribuat Juno. unde ipsa dea Lucina quoque dicta videtur. Varro de l. l. V, 69: Juno Lucina dicta . . . vel quod . . . luna iuvat, donec mensibus actis produxit in lucem Ov. fast. III, 255: dicite: tu nobis lucem, Lucina, dedisti. Mart. Cap. II, 149: sive te Lucinam quod lucem nascentibus tribuas ac Lucetiam convenit nuncupare.

99) Verg. Aen. IV, 31: o luce magis dilecta soror. Cic. Cluent. 11, 31: liberos prius vita privavit, quam illi hanc ab natura propriam lucem accipere potuerunt. Tusc. II, 4, 10: finis huius lucis. Verg. Aen. IX, 205: contemptor lucis animus. Cic. Acc. V, 29, 74: relinquere lucem. Sil. X, 154: lucem supremam exhalare etc. Lucr. V, 987: linquere lumina vitae. III, 1048: lumen ademptum.

100) Ov. Met. 14, 197: damnum lucis ademptae. Stat. Th. XI, 585:

weswegen die Frauen der Juno Lucina ihre Augenbrauen zu weihen pflegten, weil die Augen das Licht des Leibes sind, das der Juno verdankt wurde, die Augenbrauen aber die Augen schützen¹⁰¹⁾. Wir dürfen aus dieser Aeusserung des Festus vielleicht schliessen, dass die Schwangeren oder Kindbetterinnen der Lucina die Haare ihrer Augenbrauen darzubringen pflegten. Aus einer ähnlichen Symbolik erklärt sich wohl auch die Sitte bei einer Entbindung eine Kerze (*candela*) anzuzünden¹⁰²⁾, denn die Kerze sollte wahrscheinlich die Nähe und Hülfe der Juno Lucina andeuten, welche, wie schon oben gezeigt (S. 24), selbst mit einer Fackel dargestellt wurde.

Was nun die einzelnen Akte im Kultus der Lucina anlangt, so ist Folgendes darüber zu bemerken. Vor Allem ist darauf hinzuweisen, dass in der Stunde der Gefahr die Wöchnerinnen in der Regel die Juno als Lucina anzurufen pflegten, wie namentlich aus mehreren Stellen römischer Dichter erhellt¹⁰³⁾. Man glaubte nemlich, dass es Juno Lucina sei, welche die Wehen der Schwangeren lindere und durch eine rasche Geburt abkürze¹⁰⁴⁾, eine Anschauung, welche deutlich an die *ᾠκυτόχος Σελάνα* der Griechen erinnert¹⁰⁵⁾. Fühlte sich

effossa lux. Namentlich kommt *lumina* sehr häufig in der Bedeutung von Augenlicht vor.

101) Festus s. v. *supercilia* (p. 305): *Supercilia in Junonis tutela esse putabant, in qua dicuntur mulieres quoque, quod iis protegantur oculi.*

102) Preller r. Myth. 577.

103) Vgl. ausser der schon oben (S. 41) angeführten Stelle des Varro de l. l. V, 69 und Cic. de nat. deor. II, 27, 69. Plaut. Aul. IV, 7, 11: *Peri, mea matrix! obsecro te, uterum dolet* || *Juno Lucina tuam fidem*. Ter. And. 473: *Juno Lucina, fer opem, serva me obsecro*. id. Adelph. 487. Prop. V, 1, 99: *Idem ego cum Cinarae traheret Lucina dolores* || . . . *Junonis facito votum impetrabile dixi*. Ov. fa. II, 451: *Parce, precor, gravidis, facilis Lucina, puellis* || *Maturumque utero molliter aufer onus*. ib. III, 255 (vgl. Anm. 107).

104) Arnobius III, 21: *Difficiles puerperiorum tricas Juno mulceat corripiatque Lucina.*

105) Plut. Quaest. Rom. 77: *καὶ νομίζουσιν [τὴν Λουκίναν] ἐπὶ ταῖς λοχείαις καὶ ᾠδοῖσι βοηθεῖν, ὥσπερ καὶ τὴν σελήνην ὡς διὰ κινδύνου πόλον ἀστράν διὰ τε ᾠκυτόχοιο σελάνας. εὐτοκεῖν γὰρ ἐν ταῖς πανσελήνοις μάλιστα δο-*

eine Frau schwanger, so umwickelte sie ihren Leib mit Binden, die im Tempel der Lucina geweiht waren ¹⁰⁶), oder sie begab sich selbst in denselben, um die Hülfe der Göttin zu erflehen, aber immer mit aufgelöstem Haar und mit aufgelösten Knoten, um, wie man glaubte, eine günstige Vorbedeutung für eine leichte Geburt zu gewinnen ¹⁰⁷). Nach glücklich überstandener Entbindung wurde der Lucina zum Dank für ihre Hülfe eine ganze Woche lang ein Tisch gedeckt ¹⁰⁸). Für jede Geburt pflegte man ihr ausserdem noch Geldopfer darzubringen ¹⁰⁹). Nach dem Zeugniß des Fulgentius endlich opferte ihr die von Zwillingen Entbundene ein Mutterlamm mit zwei kleinen zu beiden Seiten angebundenen Lämmern ¹¹⁰). In der späteren Zeit identificirte man nicht selten Juno Lucina und Diana ¹¹¹), welche, wie wir schon oben hervorgehoben

κοῦσιν. Die angeführte Stelle ist ein Fragment des Timotheos, wie schon oben (S. 17) bemerkt wurde. Den Volksglauben, dass in Vollmondnächten die Entbindung leicht, bei Neumond dagegen schwer sei, vertritt auch Chrysaippos beim Scholiasten zu Il. Φ 483: κατὰ μὲν τὰς πανσελήνους νόκτας, ὥς φησι Χρύσαιππος, εὐτοκώταται γίνονται αἱ γυναῖκες, κατὰ δὲ σκοτομηνίας δύστοχοι ἄνθ. Diese Anschauung ist sehr leicht zu begreifen: leuchtete der Mond, d. i. war die Mondgöttin sichtbar, so schien ihre Hülfe nahe und gewiss, im entgegengesetzten Falle nahm man an, dass sie und ihr Beistand fern sei.

106) Tertull. de an. 39: ipsi adhuc uteri infulis apud idola confectis redimit genimina sua daemoniorum candidata profitentur.

107) Ov. fa. III, 257: Si qua tamen gravida est, resoluta crine praecetur, Ut solvat partus molliter illa suas. Servius zu Verg. Aen. IV, 518: Junonis Lucinae sacra non licet accedere nisi solutis nodis.

108) Tertull. de an. 39: in partu Lucinae et Dianae epulatur . . . per totam hebdomadam Junoni mensa proponitur.

109) Dionys. Hal. Ant. R. IV, 15: ἔταξεν (ὁ Τόλλιος) ὅσον ἔδει νόμισμα καταφέρειν ὑπὲρ ἑκάστου τοῦ προσήκοντος, εἰς μὲν τὸν τῆς Εἰλειθυίας θεῆσασιν, ἣν Ῥωμαῖοι καλοῦσιν Ἥραν φασφόρον, ὑπὲρ τῶν γεννωμένων.

110) Fulgent. p. 389 ed. Gerlach: Bebius Macer . . . ait Junonias, quae geminos parerent, oves sacrificari cum duobus agnis altrinsecus religatis.

111) Catull. XXXIV, 13: Diana || tu Lucina dolentibus || Juno dicta puerperis. So erklärt sich nach Preller r. Myth. ¹ 244 Anm. 1 wohl auch der Baum mit der daran gehängten Jagdtasche neben der Juno Lucina und

haben (S. 20), als Mond- und Entbindungsgöttin denselben Beinamen führte.

Auf Bildwerken, die am Besten und Vollständigsten von Overbeck K. M. II, 1, 153—155 behandelt worden sind, erscheint Juno Lucina in der Regel mit einem Wickelkind im Arm, bald stehend, bald sitzend. Von sonstigen Attributen dieser Göttin scheint nur die Fackel (vgl. oben S. 24) und »eine grosse, lilien- oder irisförmige Blume« (vgl. Münztafel III no. 13 bei Overbeck) bedeutungsvoll zu sein. Das Wickelkind auf dem Arme bezeichnet ohne Zweifel die Göttin der Geburten, welche zugleich für das weitere Wachsen und Gedeihen der Kinder sorgt, daher auf einigen Münzen noch andere entwickeltere Kinder neben ihr stehend erscheinen. Man sieht also ganz deutlich, dass Juno als Entbindungsgöttin zu einer *κουροτρόφος* geworden ist, eine Thatsache, die sich auch aus dem Kultus der Artemis und Hekate nachweisen lässt¹¹²⁾. Die Blume, welche die Lucina auf einem Münzbilde in der Rechten erhebt, erklärt sich wohl am Einfachsten als jene Lilie, welche nach Anm. 87 auch der Hera als Göttin der Menstruation geheiligt war¹¹³⁾.

Doch ist *Lucina* keineswegs der einzige Kultname, den Juno als Göttin der Geburt oder Entbindung führte; denn sie heisst als solche auch *Natalis*¹¹⁴⁾, *Sospes* (*Sispes*) oder *Sospita* (*Sispita*)¹¹⁵⁾, *Conservatrix*¹¹⁶⁾ und *Opigena*¹¹⁷⁾, lauter Bei-

der Hirsch auf den zu Ehren der Entbindung der Kaiserin Salonina geschlagenen Münzen. Vgl. auch Overbeck Kunstmythol. II, 1 S. 154 u. f.

112) *Artemis παιδοτρόφος* in Messenien: Paus. IV, 34, 6: ἐνταῦθα Ἀρτέμιδος . . . καλουμένης Παιδοτρόφου . . . ναός. Vgl. Diod. V, 73: Ἀρτεμιν δὲ φασιν εὐρεῖν τὴν τῶν νηπίων παιδίων θεραπείαν καὶ τροφὰς τινὰς ἀρμολούσας τῇ φύσει τῶν βρεφῶν· ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ κουροτρόφον αὐτὴν ὀνομάζεσθαι. Hekate κουροτρόφος: Hesiod. Theog. 450: θῆξ δὲ μιν [Ἐκάτην] Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην ὄφθαλμοῖσιν ἰδόντο φῶς πολυδέρκεος Ἡός. Preller gr. Myth. 2 I, 234, 3. 247, 3. Welcker Götterl. I, 567, 24.

113) Vgl. auch Müller-Wieseler D. d. a. K. II, 64 c.

114) Tibull. IV, 6, 1: *Natalis Juno sanctos cape turis acervos.*

115) »*Sos-pe-(ē)-s*, dessen erster Bestandtheil *sos* ein Nominalstamm der Wurzel *sa* in griech. *σά-ος*, *σα-ό-ω* ist, bedeutet »heilschützend« und

namen, welche sie sehr deutlich als die Erretterin und Helferin der Gebärenden charakterisieren. Zwar lässt sich die Beziehung auf Geburtshilfe bei der nicht bloss zu Lanuvium, sondern auch in Rom¹¹⁸⁾ verehrten Sospita nicht mehr bestimmt erweisen, doch ist es, wie auch Preller r. Myth. S. 246 annimmt, wegen der Bedeutungsähnlichkeit mit den beiden andern angeführten Namen höchst wahrscheinlich, dass auch die Sospita sich zunächst auf die Rettung der Gebärenden bezog. Höchst merkwürdig sind übrigens die Darstellungen dieser Göttin insofern als sie mit einem Ziegenfell, welches zugleich als Helm und Panzer diente, einem Schilde und einer Lanze ausgestattet war¹¹⁹⁾, also wie auch die Juno der Tiburtiner (vgl. oben S. 34) als eine wehrhafte Göttin gedacht wurde. Offenbar erinnert diese Bewaffnung der Mondgöttin Juno an gewisse Darstellungen der italischen

Sos-pi-ta, *Sis-pi-ta*, *Seispita* »Heilschützerin, Heilherrin« Corssen Ausspr. ² I, 426. Die Stellen, wo die Sospita erwähnt wird, siehe bei Preller r. Myth. ¹ S. 246.

116) Juno *Conservatrix* auf Münzen und Inschriften: Preller r. Myth. ¹ S. 244, 1 u. 257, 4.

117) Vgl. Fest. p. 200: *Opigenam* Junonem Matronae colebant, quod ferre eam opem in *partu* laborantibus credebant. Mart. Cap. II, 149: *Opigenam* te quas vel in partus discrimine vel in bello protexeris precabuntur. Zuletzt wurde Juno eine allgemeine Schutzgöttin der Frauen: Preller röm. Myth. 76 u. 242 Anm. 1.

118) Liv. XXXII, 30: consul principio pugnae vovit aedem Sospitae Junoni, si eo die hostes fusi fugatique fuissent. Ib. XXXIV, 53: Aedes eo anno aliquot dedicatae sunt: una Junonis Sospitae (f. l. Matutae) in foro olitorio, vota locataque quadriennio ante a C. Cornelio consule Gallio bello.

119) Vgl. die Hauptstelle bei Cic. de n. d. I, 29, 83: illam vestram Sospitam, quam tu nunquam ne in somniis quidem vides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo cum calceolis repandis und die damit übereinstimmende Inschrift bei Orelli n. 1308: quae in aede Junonis Sospitae Matris Reginae scutulum et clypeum et hastam et calceos rite novavit voto. Die hier in Betracht kommenden plastischen Bildwerke und Münzen s. bei Preller r. Myth. ¹ 247 Anm. 1. und Overbeck K. M. II, 1 S. 160 f. Beachtenswerth erscheint, dass auf den Münzen der gens Mettia die Juno Sospita analog der Göttin von Tibur (vgl. oben S. 34) auf einem Wagen stehend erscheint (Overbeck a. a. O. S. 160, Münztafel III no. 17).

Diana¹²⁰⁾ und der griechischen Artemis¹²¹⁾, welche ebenfalls mit einer oder mehreren Lanzen, auch mit Schwert und Schild versehen vorkommen. In diesen Fällen dürfte die Lanze den Pfeilen analog zu erklären sein, welche sonst der Mondgöttin beigelegt wurden, wie denn auch die Lanzen des Mars den Pfeilen des Apollon entsprachen¹²²⁾. Beiderlei Waffen sind nemlich Symbole der Lichtstrahlen, welche die Gottheiten der Sonne und des Mondes herabsenden (daher auch Apollon mehrfach als Lanzenträger erscheint), und wir dürfen diese Bedeutung der Lanze bei den italischen Lichtgottheiten für um so wahrscheinlicher halten, als dieselbe die eigentliche Nationalwaffe der Italiker war und Bogen und Pfeile in der älteren Zeit wenig üblich gewesen zu sein scheinen¹²³⁾. Eine willkommene Analogie zum Kulte der Juno Sospita bietet uns übrigens die Artemis Soteira, insofern auch diese wohl aus einer Erretterin der Gebärenden, eine allgemeine Retterin und Helferin geworden ist, zumal in Kriegesnöthen, daher man ihr wie auch der Sospita¹²⁴⁾ zum Danke für erkämpfte Siege Tempel und Statuen errichtete¹²⁵⁾.

120) Diana auf den Denaren der gens Hostilia, in der Rechten einen Hirsch, in der Linken einen Speer haltend (O. Müller Hdb. d. Arch. § 364, 5. Müller-Wieseler Denkm. d. a. Kunst II, 169^a), auf einer Goldmünze Augustus mit Bogen und Lanze (Müller-Wieseler a. a. O. II, 160), mit Wurfspeer auf einem mit Hirschen bespannten Wagen auf einem Denar des letzten Bürgerkrieges (Müller-Wieseler a. a. O. II, 177).

121) Artemis mit zwei Speeren und Fackel auf einer Münze von Thurii (Müller-Wieseler II, 160^b), mit zwei Lanzen, Schwert und Schild auf einer bithynischen Münze (ebenda II, 178), A. Tauropolos mit Fackel und Speer auf einer Münze von Amphipolis (ebenda II, 177), A. mit zwei Speeren auf einem pompejanischen Wandgemälde (ebenda II, 183^a).

122) Vgl. Apollon und Mars S. 64 Anm. 126. Im Persischen heissen die Sonnenstrahlen feurige Spiesse: Welcker Götterl. I, 537. Auch Apollon kommt in sehr alter Zeit mit einer Lanze vor: Apollon und Mars S. 74 Anm. 159.

123) Apollon und Mars S. 76 Anm. 162.

124) Vgl. oben Anm. 118.

125) So zu Megara und Pagä nach einem Siege über die Perser:

Noch ist in diesem Zusammenhange der Beinamen *Ossipago* (*Ossipagina*), *Romina* (?), *Martialis* und *Populonia* zu gedenken, von denen ersterer nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Arnobius die Juno als die Göttin bezeichnet, welcher man die Verdichtung und Festigung der Knochen neugeborener Kinder zuschrieb¹²⁶⁾. Wir erhalten somit eine neue Parallele zu der soeben besprochenen Lucina *κοινοτρόφος*. Der Beiname *Romina* oder *Rumina* beruht zwar nur auf einer Conjectur statt des handschriftlich überlieferten *Pomana* bei Arnobius¹²⁷⁾, hat aber eine gewisse Probabilität, insofern wirklich auf einem Grabcippus des Vatikan (vgl. Preller r. Myth. I 244, 1. Overbeck K. M. II, 1, 153) Juno Lucina säugend dargestellt ist. Die Bedeutung der Juno *Martialis*, welche nur auf den Münzen des Trebonianus und Volusianus vorkommt, erhellt ebensowohl aus dem eigenthümlichen Attribut derselben, einer grossen Scheere, welche sie wohl unzweifelhaft als *ὀμφακητόμος* charakterisirt, als auch aus den zwei Kindern, welche auf einer Münze des Volusianus neben ihr stehen¹²⁸⁾. Der Beiname *Martialis* dieser Entbindungsgöttin bezeichnet sie wahrscheinlich als die Mutter des Mars, dessen Geburtstag mit der Feier der Matronalien am ersten März zusammenfiel¹²⁹⁾. Bekräftigt wird diese Vermuthung durch den wichtigen Umstand, dass auch die Kallenden des Junius zugleich dem Mars und der Juno heilig wa-

Paus. I, 40, 2. 44, 7. Die andere Kulte der A. Soteira behandelt Welcker Götterl. II, 396.

126) Arnob. IV, 7: Nam quae durat et solidat in infantibus parvis ossa *Ossipago* ipsa nominatur. id. III, 30: Si aer illa est nulla soror et coniunx omnipotentis reperietur Iovis, nulla *Fluvionia*, nulla *Romina* (*Pomana*), nulla *Ossipagina*, nulla *Febralis*, *Populonia*.

127) Dass die Form *Romina* neben *Rumina* vorkommen konnte, lehren die verwandten Namen *Romulus* und *Roma*: Corssen Ausspr. I, 279 u. 364.

128) Vgl. Overbeck K. M. II, 1, 156 f. Welcker kl. Schr. III S. 200 Anm. 37. Preller r. Myth. I 257.

129) Apollon und Mars S. 26.

Roscher, Juno und Hera.

ren (Preller r. Myth. 1 252, 323). Da nun diese beiden Tage genau 9 Monate auseinanderliegen und dies ungefähr die Zeit der Dauer der Schwangerschaft ist¹³⁰), so vermute ich, dass die Kalenden des Junius der Zeugung, die des Martius der Geburt des Mars als Sohnes der Juno galten. Was endlich die Juno *Populonia* oder *Populona*¹³¹) anlangt, so scheint sie eine Göttin der Fruchtbarkeit, welche für die Vermehrung der Gemeinde (*populus*) sorgt, gewesen zu sein (Preller r. Myth. 249, 1).

B. Hera.

Wie bei den italischen Mondgottheiten Juno und Diana, so lässt sich auch bei den evidenten Mondgöttinnen der Griechen die Funktion der Entbindung nachweisen, welche in den S. 40 entwickelten einfachen und der natürlichen Beobachtung entsprechenden Anschauungen ihre Begründung findet.

So führt vor Allen Artemis die Beinamen *Λοχία* (*Λοχία*), *Ελάσθια*, *Σωδίνια*, *Λυσζωνος*¹³²) und wird von Dichtern als

130) Vgl. Tertull. d. an. 37: *superstitio Romana ... finxit ... Nonam et Decimam a sollicitioribus mensibus*. Gell. N. A. III, 16, 1: *Multa opinio est, eaque iam pro vero recepta; postquam mulieris uterum semen conceperit, gigni hominem saepe nono, saepius numero decimo mensae, eumque esse hominem gignendi summum finem*. Ib. 9: *Antiquos Romanos Varro dicit . . . nono mense aut decimo, neque praeter hos aliis, partionem mulieris secundum naturam fieri existimasse*. Vgl. auch den Scholiasten zu Il. T 119.

131) Vgl. ausser der soeben (Anm. 126) angeführten Stelle des Arnobius auch Macrobius S. III, 11, 6: *in templo Junonis Populoniae angusta mensa est*. Mart. Cap. II, 149: *Populonam plebes, Curitum debent memorare bellantes*. Seneca b. Aug. C. D. VI, 10: *quaedam viduae sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina*. Vgl. auch die Inschr. bei Orelli n. 1306 u. Mommsen I. R. N. n. 3983—7. Nach der Stelle des Seneca, welcher die Populonia zu den deae viduae rechnet, muss man wohl annehmen, dass in der späteren Zeit sich eine von der Juno verschiedene Populonia entwickelt hatte.

132) Eurip. Suppl. 958: *οὐδ' Ἀρτεμις λοχία || προσφθέγγεται· ἐν τὰς ἀτέκνους*. Aristoph. Thesm. 743. Plut. quaest. conv. III, 10, 3, 9: *λόγεται δὲ [ἡ σελήνη] πρὸς εὐτοκίαν συνεργεῖν, ὅταν ᾗ θελόμηνος, ἀνέται τῶν ὑγρῶν*

εὐλογος, θηλειῶν σῶταιρα, μογοστόκος, ἀκολόγεια¹³³) gepriesen. Das Leben der Weiber ist in ihre Hand gegeben, wie schon Homer II. Φ 483 bezeugt mit den Worten:

ἐπεὶ σε λείοντα γοναίξιν

Ζεὺς θῆκεν καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἣν κ' ἐθέλησθα,
eine Stelle, die schon die alten Scholiasten richtig aus dem bekannten Volksglauben von dem Einflusse des Mondes auf die Entbindung erklärt haben (vgl. S. 30 u. 41 Anm. 93). In einem Skolion bei Athenaios XV, 50 wird sie geradezu die Göttin, welche grosse Gewalt über die Frauen habe (γοναϊκῶν μέγ' ἔχει κράτος) genannt. Im engsten Zusammenhange hiemit steht, wie schon oben S. 30 f. auseinandergesetzt ist, die sehr verbreitete Anschauung, dass Artemis vorzugsweise Frauen mit ihren Geschossen tödte, woraus sich auch folgende Worte des Phädimos in der Anthologie (I, 261) erklären:

οὐνεκα οἱ πρῆϊα λαχοῖ δισσαὶ ὑπέρσχες
χεῖρας, ἄτερ τόξου, πότνια νισσομένη.

Kallimachos glaubt, dass in der Stadt, welcher die Göttin zürnt, die Weiber entweder im Wochenbette sterben oder in der Verbannung gebären¹³⁴). Daher kommt es, dass die von

μαλθακωτέρας παρέχουσα τὰς δούνας. Ὅθεν οἶμαι καὶ τὴν Ἀρτεμιν Λοχίαν καὶ Εἰλειθυίαν, οὐκ οὔσαν ἑτέραν ἢ τὴν σελήνην, ὀνομάσθαι. Τιμόθεος δ' ἀντιπρὸς φησι, διὰ κύνεον πόλον ἄστρων || διὰ τ' ὠκυτόκοιο σελήνας. Aesch. Suppl. 650: Ἀρτεμιν δ' ἐκάταν γυναικῶν λέχους ἐφορεύειν. Artemis Εἰλειθυία und Σοωδία in Chäronsea: C. I. G. I, 1595—1598. Plut. de Dädalis Plat. 5: τὴν Ἀρτεμιν . . . καὶ Εἰλειθυίαν . . . ὀνομάζομεν. Hesych. s. v. λυεῖζωνος . . . καὶ ἐπιθστον Ἀρτέμιδος. Schol. Apoll. Rh. I, 288: λύσει . . . τὰς ζῶνας αἱ πρώτως τίκτουσαι καὶ ἀνατιθέασιν Ἀρτέμιδι, ὅθεν καὶ Λυσιζώνης Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἐν Ἀθήναις. Vgl. auch Anthol. Gr. I, 220. I, 465. II, 194.

133) Eurip. Hippol. 186: τὰν δ' εὐλογον οὐρανίαν || τόξων μεδέουσας αὐτέων Ἀρτεμιν. Orpheus hy. II preist Artemis als Εἰλειθυία, θηλειῶν σῶταιρα, ἀκολόγεια und λυεῖζωνος. Theocr. id. 27, 29: ἀλλὰ τῇ βασιλεία μογοστόκος Ἀρτεμὶς ἐστίν. Perses Theb. in Anthol. Gr. II, 4: Πότνια κωροσά.

134) Callim. hy. in Dianam 126: αἱ δὲ γυναῖκες || ἢ βληταὶ θνήσκουσι λαχάδες, ἢ ἐφυγοῦσαι || τίκτουσιν.

den im Wochenbette Gestorbenen hinterlassenen Gewänder¹³⁵⁾, die Kleider der neugeborenen Kinder¹³⁶⁾ und der zum ersten Mal Entbundenen der Artemis geweiht wurden¹³⁷⁾. Weil es von ihr abhing, ob die Gebärenden im Wochenbette genesen oder sterben sollten, so wurde sie ganz allgemein als eine Retterin und Göttin der Gesundheit aufgefasst¹³⁸⁾ und als *σώτειρα*, *οὐλία*, *εὐπραξία* und *εὐπορία* verehrt¹³⁹⁾, was deutlich an die Juno Conservatrix und Sospita erinnert. Auch das fernere Gedeihen der mit ihrer Hülfe entbundenen Kinder schrieb man ihr zu, worauf sich ihre Beinamen *κουροτρόφος*, *παιδοτρόφος*, *φιλομαίρα* und *κορυθαλία* beziehen¹⁴⁰⁾. Dieselbe

135) Eurip. Iph. Taur. 1464: καὶ πέπλων ἥ ἀγαλμά σοι θήσουσιν ἐπὶ τὸν οὐδ' ἄν γυναικὲς ἐν τόχοις ψυχόρραγες ἥ λείπωσ' ἐν οἴκοις.

136) Schol. in Callim. hy. in Jovem 77: Χιτῶνις Ἄ. διὰ τικτομένων τῶν βρεφῶν ἀντιθέσαν τὰ ἱμάτια τῇ Ἀρτέμιδι.

137) Schol. Apoll. Rh. I, 288 (oben Anm. 132). Vgl. die Epigramme des Leonidas Tarentinus, Perses Thebanus, Phädimos, Nicias, Marcus Argentarius und eines Anonymos in der Anthologie (I, 220. II, 4. I, 261, 248. II, 270. III, 173, wo jedenfalls *Ἄρτοι* statt *Ἀρτοί* zu lesen ist).

138) Vgl. das Epigramm des Philippos von Thessalonike in der Anthologie (II, 224), in welchem die Bogenschützin A. angefleht wird von einer Königin die schreckliche Krankheit abzuwehren. Nach Kallimachos (hy. in Dian. 125) sendet sie die Viehseuche.

139) A. *σώτειρα* Paus. I, 40, 2. 44, 4. II, 31, 1. III, 22, 12. VII, 27, 3. VIII, 30, 10. 39, 5. Anthol. VI, 267: Φωσφόρος ὃ σῶται, ἐπὶ Παλλὰδος ἔσταθι χλῆρων ἥ Ἀρτεμι. C. I. G. 1063, 2481. Welcker G. II, 396. Mehrfach mochte dieser Name, wie Welcker G. II, 403 meint, sich auf die Wöchnerinnen bezogen haben: A. *Οὐλία*: Macrob. I, 17, 21 Pherecydes refert Thesea, cum in Cretam ad Minotaurum duceretur, novisse pro salute atque reditu suo Ἀπόλλωνι Οὐλίῃ καὶ Ἀ. Οὐλίᾳ. Hinsichtlich der Bedeutung von *οὐλίος* vgl. Strabo 635: τὸ γὰρ οὐλεῖν ὑγιαίνειν. Müller-Dorier I, 297. Hesych. s. v. *Εὐπορία*: ἥ Ἄ. ἐν Ῥόδῳ. A. *Εὐπραξία*: Preller gr. Myth. 2 I, 238 Anm. 3.

140) Diod. V, 73: Ἀρτεμιν δὲ φασιν εὐρεῖν τὴν τῶν νηπίων παιδίων θεραπειὰν καὶ τροφὰς τινὰς ἀρμοζούσας τῇ φύσει τῶν βρεφῶν, ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ κουροτρόφον αὐτὴν ὀνομάζεσθαι. Orph. hy. 36, 8: βροτῶν κουροτρόφε δαίμον. A. *παιδοτρόφος* in Messenien: Paus. IV, 34, 3. *φιλομαίρα* ib. VI, 23, 8. Ueber A. *κορυθαλία* vgl. Preller gr. Myth. 2 I, 234, 3. Welcker G. II, 392. Vgl. auch das Epigramm der Anthologie (I, 261): Ἀρτεμι, νηπίων δὲ καὶ εἰσέτι παῖδες Ἀέοντος ἥ νεῦσον ἰδεῖν κοῦρον οὐτ' ἀεξόμενον.

Idee fanden wir bei der Juno (vgl. oben S. 49) und können sie auch bei der Mondgöttin der amerikanischen Ureinwohner nachweisen (Steinthal, Z. f. Völkerpsychol. VII, 309). Mit diesen Anschauungen verband sich schon frühzeitig der ethische Gedanke, dass nur die keuschen sittsamen Frauen auf eine bereitwillige Hülfe der Göttin zu rechnen hätten, eine Idee, welche offenbar der schönen Erzählung des Eumaios (Od. o 420—478) zu Grunde liegt, wo berichtet wird, wie die erzürnte Göttin die ungetreue Sklavin, welche sich von einem phönizischen Schiffer hat entführen lassen, auf der Seefahrt tödtet. So wird Artemis zu einer Göttin der Keuschheit und des guten Rufes (ἀγνή¹⁴¹), Ἑκκληία¹⁴²), ja sie scheint sogar wie Hera der Hochzeit und Ehe vorgestanden zu haben; wenigstens wissen wir, dass ihr vor der Hochzeit die Brautpaare opferten¹⁴³), die Mädchen ihr den jungfräulichen Gürtel weihten¹⁴⁴) und die Eltern mit ihren Töchtern in den Tempeln der Artemis und Hera eine Vorfeier (προτέλεια) veranstalteten, wobei abgeschnittene Haarlocken oder Gewänder dargebracht zu werden pflegten¹⁴⁵). Als Göttin der Keuschheit war ihr der λόγος heilig, welcher nach der Meinung der Alten für ein Keuschheitsmittel galt und vor Uebersmass in der

141) Ueber das Epitheton ἀγνή spricht Preller gr. Myth. ² I, 239 und Welcker G. I, 604. II, 394.

142) A. Ἑκκληία: Plut. Arist. 20. Paus. IX, 17, 1. Welcker u. Preller a. a. O.

143) Plut. Arist. 20: βωμὸς αὐτῇ παρὰ πᾶσαν ἀγορὰν ἱδρύεται καὶ προθύουσιν αἱ τε γαμοῦμεναι καὶ οἱ γαμοῦντες.

144) Suid. s. v. λυσίφωνος: αἱ γὰρ παρθένοι, μέλλουσαι πρὸς μῆξιν ἐρχεσθαι, ἀνετίθεσαν τὰς παρθενικάς αὐτῶν ζώνας τῇ Ἀρτέμιδι.

145) Achill. Tat. 111, 7 (Hercher) sagt A. zu einer Jungfrau μενεῖς δὲ παρθένος, ἐστ' ἄν σε νυμφοστολήσω. Pollux III, 38: ταύτῃ [τῇ Ἑρᾷ τελεῖα ἢ συγγίγ] γὰρ τοῖς προτελείοις προυτέλουν τὰς κόρας καὶ Ἀρτέμιδι . . . καὶ τῇ κόμης δὲ τότε ἀπήρχοντο ταῖς θεαῖς αἱ κόραι. Eurip. Iph. Aul. 433: Ἀρτέμιδι προτελίζουσι τὴν νεάνίδα. Nach Epigrammen der Anthologie (III, 173 und I, 250) weihen Timareta und Omphale vor der Hochzeit der A. Gewänder und Spielzeug. In den Versen des Damagetas (ib. II, 38) wird sie angefleht: Ἀρτεμι, Δηιόττητι γάμος θ' ἄμα καὶ γένος εἴη.

sinnlichen Liebe bewahrte¹⁴⁶⁾, weshalb er bekanntlich bei der Thesmophorienfeier eine eigenthümliche Rolle spielte. Weil die alten Kultbilder der Göttin zu Sparta, Agrä und Mylä mit einem Lygosgeflecht umgeben oder bekränzt waren, so empfing sie davon die Beinamen Αυγοδέσμα oder Φακελίτις (*Phacelina*), und es entstand die Sage, dass man das Agalma zu Sparta in einem Lygosgebüsch gefunden habe¹⁴⁷⁾. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, dass sich genau dasselbe Motiv auch in der Kultlegende der samischen Hera findet.

Ganz ähnliche Vorstellungen wie an die Artemis knüpfen sich an die ihr nahe verwandten Hekate, Mene (Selene) und Eileithyia. Denn auch diese Göttinnen haben die Funktionen der Entbindung und Kinderzucht, wie ihre Beinamen Είλειθια, λοχεία, λυσίζωνος, ἐπιλουσαμένη und κουροτρόφος beweisen¹⁴⁸⁾. Nach Hesychius pflegte man den kleinen Kindern ein Amulet in Gestalt einer Mondsichel (σεληνίς) um

146) Galenos ed. Kühn XI, 807: ἐπέχει δὲ καὶ [ἡ λύγος] τὰς πρὸς ἀφροδίσια ὁρμὰς . . . ὥστε οὐ μόνον ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα πρὸς ἀγνεῖαν πεπόμεναι συντελεῖν ἀλλὰ καὶ ὑποστρωννύμενα ταῦτ' ἄρα καὶ τοῖς θεσμοφορίοις αἱ γυναῖκες Ἀθήνησιν ὑποστρωννύουσιν ἑαυταῖς ἔλον τὸν θάμνον. Vgl. auch ib. VI, 550. Plin. h. n. XXIV, 59—62. Schol. zu Nik. Ther. 71.

147) Paus. III, 16, 11: καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον ἀλλὰ καὶ Αυγοδέσμαν τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνοις λύγων εὐρέθη, περιεληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἀγαλμα ὀρθόν. Schol. in Eurip. Hippol. 72: Φιλόχορος τὴν ἐν Ἀγραι Ἀ. τῇ μὲν λύγῃ στέφασθαι φησιν. Hygin. f. 261 berichtet: Orestes) occiso Thoante simulacrum sustulit, absconditum fasce lignorum, unde et Phacelitidis dicitur . . . et Ariciam detulit. Sed . . . postea . . . ad Laconas Diana translata est. Vgl. auch Serv. zu Verg. A. II, 117, wo die Form Phacelina erscheint, Silius It. XIV, 260. Lucil. b. Probus de vita Vergili.

148) Hekate als Entbindungsgöttin bezeugt Cornutus de nat. deor. 31 p. 210 ed. Os: δεκεῖ δὲ καὶ τοῖς πλείστοις ἡ αὐτὴ εἶναι ([Ἐκδτῇ] τῇ Εἰλειθιᾷ ἀπαύστως εἰλουμένη . . . ἣν εὐχονται ἐλθεῖν αὐταῖς ἡπίαν καὶ λυσίζωνον αἱ ὥδινουσαι. Εἰλειθια Σεληνή bei Nonnos XXVIII, 150 und bei dem Anonymos de viribus herbarum (ed. Dübner) 128. Μήνη λοχείη Orpheus hy. IX, 6. Σεληνή φαυτόκος bei Plut. q. conv. III, 10, 3, 9. (Vgl. auch Varro de l. l. V, 69 und überhaupt S. 19 Anm. 19). Εἰλειθια λυσίζωνος Theocr. XVII, 60. Εἰλειθια ἐπιλουσαμένη Hesych. s. v. ἐπιλουσαμένη. Ἐκδότη κουροτρόφος: Hesiod. op. 450—52. Herod. vita Hom. 30.

den Hals zu hängen, was sicherlich den Schutz der Artemis oder Hekate *κροτοτρόφος* andeuten sollte^{149a)}.

Deutliche Spuren derselben Idee haben sich nun auch im Kultus und Mythos der Hera erhalten. Namentlich kommt hier in Betracht, dass diese zu Athen und Argos geradezu als *Ελευθία* verehrt wurde. Denn von einem *τέμενος* "Ἡρας Ελευθίας" redet eine von Vischer (Erinnerungen S. 68) mitgetheilte attische Inschrift^{149b)}, während der argivische Kult von Hesychios¹⁵⁰⁾ bezeugt wird¹⁵¹⁾. Bestätigt wird diese letztere Nachricht durch eine Stelle der Eudokia und des Suidas¹⁵²⁾, wo erzählt wird, dass das bei der Geschichte von Kleobis und Biton in Frage kommende Agalma der Hera eine eherne Scheere gehalten habe, welche schon Welcker (Kl. Schr. III 190 f.) auf die der oben (S. 49) besprochenen Juno Martialis verwandte "Ἡρα Ελευθία als *ὀμφαλητόμος* bezogen hat (vgl. auch Overbeck K. M. II, 1, 157, Welcker Götterl. I, 372, Preller gr. Myth.² I, 135 Anm. 1).

Dass es sich bei dieser Hera Eileithyia nicht etwa um einen erst später entstandenen, sondern vielmehr um einen uralten aber nach und nach verdunkelten Kult handelt, scheint aus dem von Homer und Hesiodos¹⁵³⁾ bezeugten Mythos hervorzugehen, wonach die Eileithyien die Töchter der

149a) Hesych. s. v. *σεληνίς*: φυλακτήριον, ὅπερ δέρης ἐκκρέμαται τοῖς παῖσι. Ebenso wurden auch die *μηρίσχοι* gebraucht: O. Jahn über den Aberglauben des bösen Blicks S. 42. Lobeck Agl. 169 f.

149b) Vgl. auch Keil im Philol. XXIII, 619.

150) s. v. *Ελευθίας*: ἐνίστε μὲν τὰς θεάς, ἐνίστε δὲ τὰς ὠδῖνας. ὁ ποιητής δὲ ἐνταῦθα, "Ἡρα ἐν Ἀργεῖ.

151) Vgl. auch den Scholiasten zu Pindar Ol. VI, 149, wo Hera *αἰτία γενέσεως* genannt wird.

152) Eudociae Viol. in Villosions Anecd. Graeca I p. 208. Suid. s. v. "Ἡρα· ὁ δὴρ· καὶ ἐπεὶ ὁ δὴρ καθαίρει τὸ εἰδωλὸν αὐτῆς βαστάζει ψαλίδι χαλκῆν, ἀπὸ μεταφορᾶς τῆς χειρὸς ψαλίδος τὰς τριχὰς καὶ καθαρὸν ἀποδεικνυούσης τὸ σῆμα.

153) Il. A 270: *μογοστόχοι Εἰλειθυίαι*, || "Ἡρης θυγατέρες πικρὰς ὠδῖνας ἔχουσαι. Hes. theog. ἡ δ' ("Ἡρη) "Ἡβην καὶ Ἄρην καὶ Εἰλειθυίαν ἔτικτε. Vgl. ausserdem noch Pind. Nem. 7, 7. Apollod. I, 2, 6. Paus. I, 18, 5.

Hera sein sollen. Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich daraus schliessen, dass in frühester Zeit Hera selbst als Eileithyia galt, da nach einer schon von Anderen gemachten Beobachtung nicht selten alte Beinamen von Göttern auf deren Kinder übergehen, welche eine bestimmte Funktion der Eltern personificiren sollen (Welcker Götterl. I, 488, O. Müller Prolegomena zu einer wissenschaftl. Myth. 271 f.). Ich erinnere in dieser Beziehung an Ἀριστᾶϊος, den Sohn des Ἀπόλλων Ἀριστᾶϊος (vgl. Ael. ep. rust. 5. C. I. G. 2364), welcher wie sein Vater ἄγρεός und νόμιος ist, und die verderbliche Hitze abwehrt¹⁵⁴), an Φαέθων, den Sohn des Ἥλιος Φαέθων (Il. A 735. Od. ε 479. λ 16, 19. Hesiod. theog. 760. Anthol. V, 274, 5. IX, 137), an Ἄγρεός, den Sohn des Ἀπόλλων Ἄγρεός (Müller Dorier I, 282 Anm. 3), an Πανδία, die Tochter der Σελήνη Πανδία (Hom. hy. XXXII, 15. Et. M. 651, 20. Schol. Dem. 21, 9. Maxim. π. κατ. 22, 146, 208, 281) u. s. w.¹⁵⁵). Was die Bedeutung des Namens Εἰλεῖθουα anlangt, so hat neuerdings Wörner in der Festschrift der grammat. Gesellschaft von G. Curtius S. 122 f. dargelegt, dass die zahlreichen Varianten desselben sich alle auf ἑλῶω winde krümme zurückführen lassen, und daher αἱ εἰλεῖθουαι (ᾠδῖνες) die Wehen der Mutter bedeuten, durch welche das Kind recht eigentlich ans Licht der Welt hervorgewunden wird¹⁵⁶).

Mit ihrer Funktion als Geburtsgöttin hängt es ferner unzweifelhaft zusammen, dass sie Il. T 118 die Geburt des Herakles verzögert, indem sie die Wehen zurückhält, während sie gleichzeitig die Geburt des Eurystheus beschleunigt.

154) Vgl. Welcker Götterl. I, 488 f. Preller gr. Myth. ² I, 356. Müller Orchomenos 348.

155) Vgl. auch die Namen der Heliaden Φαέθουσα und Λαμπετή (Preller gr. Myth. ² I, 334). Umgekehrt ist der Name des erst in verhältnissmässig später Zeit fingirten Vaters des Helios Ἰησιππῶν aus einem homerischen Beinamen dieses Gottes entstanden.

156) Vgl. auch Bock das Buch vom gesunden u. kranken Menschen 9. Aufl. S. 954. Brockhaus Conversationslexicon 11. Aufl. 6, S. 892.

nigt¹⁵⁷⁾. Einen ganz ähnlichen Mythos finden wir im ersten Hymnus auf den delischen Apollon, wo Hera ebenfalls die Eileithyia zurückhält, um die Entbindung der Leto zu verhindern¹⁵⁸⁾.

In dem Epigramm des Krinagoras (Anthol. II, 143) wird Hera neben Zeus angefleht einer gewissen Antonia die Entbindung zu erleichtern:

Ἥρη Εἰληθυῶν μήτηρ, Ἥρη τε τελείη,
καὶ Ζεῦ, γινόμενοις ξυνὸς ἅπασι πάτηρ,
ὥδ' ἴνας νεύσαιτ' Ἀντωνίῃ Ἰλαοὶ ἐλθεῖν
πρησίας, μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης.

Diodorus Sardianus minor (Anthol. II, 185) lässt einen Römer Namens Maximus der samischen Göttin an seinem Geburtstage feierliche Opfer darbringen:

Ἥ τε Σάμου μεδέουσα καὶ ἡ λάχος Ἰμβρασον Ἥρη .
δέξο γενεθλιδίους, πότνα, θυηπολίας.

Als Geburtsgöttin verleiht sie ferner Knaben blühende Lebenskraft, denn Il. I 254 sagt Peleus zum scheidenden Achilleus:

τέκνον ἐμὸν, κάρτος μὲν Ἀθηναίῃ τε καὶ Ἡρῇ
δώσουσ' αἶ κ' ἐθέλωσι.

Nach Od. v 70 verdanken ihr die Frauen die Gabe der Schönheit und des Verstandes:

Ἥρῃ δ' αὐτῇσιν περὶ πασέων δῶκε γυναικῶν
εἶδος καὶ πινύτην . . . ,

während sie im zwölften homerischen Epigramm geradezu kourtophros heisst.

So wird Hera ebenso wie Juno schliesslich zu einer allge-

157) ἐκ δ' ἄγαγε πρὸ φώωδε καὶ ἡλιτόμηνον ξόντα, || Ἀλκμήνης δ' ἀπέπαυσε τόκον, σχέθε δ' εἰλειθυίας. Offenbar ist hier εἰλειθυίας noch kein Nomen proprium, sondern reines Appellativum, und daher klein zu schreiben.

158) Hom. hy. in Apoll. Del. 96: μούνη δ' οὐκ ἐπέπυστο μογοστόκος Εἰλειθυία, || ἦστο γὰρ ἄκρω Ὀλύμπῳ ὑπὸ χρυσέοις νέφεσσιν, || Ἡρῆς φραδμοσύνη λευκαλένου, ἥ μιν ἔρυκε.

meinen Schutzgöttin der Frauen und deswegen von diesen häufig in Gefahren angerufen¹⁵⁹). Der auffallende Umstand, dass auch Sokrates bei der Hera zu schwören pflegte¹⁶⁰), erklärt sich vielleicht aus der Thatsache, dass er der Sohn einer Hebamme war, welche möglicherweise die attische Ἥρα Εἰλεῖ-θια als Schutzgöttin verehrte und demgemäss auch im Munde führte.

Der Beiname Εὐσπυρία, welchen Hera nach Hesychios zu Argos führte, scheint dem der Artemis beigelegten Εὐπραξία analog zu sein.

Zum Schluss wage ich die Vermuthung, dass selbst der Name Ἥρα sich auf ihre uralte Funktion als Entbinderin beziehen und auf eine dem lateinischen *servare* entsprechende Wurzel *sarv* zurückzuführen sein dürfte. Es scheint nemlich Ἥρα für Ἥραφα zu stehen, da die Bewohner der arkadischen Stadt Ἡράα in dem berühmten Bündnisse mit den Eleern (C. I. G. I n. 11) ΕΡΦΑΘΙΟΙ d. i. Ἥραφαῖοι genannt werden. Nach Ahrens (de dial. Aeol. 280) ist dieses Ethnikon von Ἥρα gerade so gebildet, wie Γελαῖοι von Γέλα (Herodianus ed. Lentz I, 128) oder Ἰνδοῖοι von Ἰνδός, und es kann kaum bezweifelt werden, dass die Stadt ihren Namen einem uralten Heiligthum der Hera verdankte, welches Pausanias als Ruine sah¹⁶¹). Wenn wir nun auf Grund der Form Ἥραφαῖοι voraussetzen müssen, dass Ἥρα aus Ἥραφα entstanden ist, so leuchtet ein, dass weder die von Leo Meyer und Curtius¹⁶²) angenom-

159) Aesch. Sept. 152. Eurip. Hel. 1094. Electra 674. Ar. Thesm. 973.

160) Xen. mem. I, 5, 5. III, 10, 9. 11, 5. IV, 2, 9. 4, 8. oec. 10, 1. 11, 19. conv. IV, 54. VIII, 12. Dem Beispiele des Sokrates scheinen auch seine Schüler Kallias und Lykon gefolgt zu sein: Xen. conv. IV, 44. IX, 1.

161) Paus. VIII, 26, 2: τῆς δὲ Ἡράας τοῦ ναοῦ καὶ ἄλλα ἐρείπια καὶ οἱ κλονες ἐτι εἰσέποντο. Ein anderer Name derselben Stadt war übrigens nach Steph. Byz. Σολογοργός. Strabon p. 388 sagt, dass zu seiner Zeit die Stadt nur noch eine Ruine gewesen sei.

162) Leo Meyer Bemerkungen z. ältesten Geschichte d. gr. Myth. 18. Curtius Grundz. d. gr. Etym. 4 119.

mene Wurzel *soar* (leuchten), noch das von Sonne¹⁶³⁾ vertretene *vasrd* (die lichte Frühlingsgöttin) das wahre Etymon des uralten Namens sein kann. Vielmehr weist uns jenes inschriftlich bezeugte Ἡρφαῖοι auf die bekannte Wurzel *sarv* erretten hin, die z. B. im zendischen *hauroa* schützend, lat. *servare* hüten, goth. *sarva* Rüstung u. s. w. vorliegt (Fick Wörterb. d. indog. Spr. ² 196), und Διώνη-Ἡρα¹⁶⁴⁾ würde demnach ungefähr der italischen *Juno-Conservatrix* und zugleich der griechischen Ἄρτεμις Σώτρα entsprechen.

Schon sehr frühzeitig scheint die Funktion der Entbindung von der Hera auf die jüngere Mondgöttin Artemis übergegangen zu sein, daher wir nur wenige Spuren dieser Bedeutung im Kultus und Mythos der Hera nachweisen konnten.

III.

Juno und Hera als Ehegöttinnen.

A. Juno.

Für die Beurtheilung der uralten Verwandtschaft, welche zwischen Juno und Hera als Göttinnen der Ehe besteht, ist die Thatsache nicht unwichtig, dass die italischen Hochzeitsgebräuche mit ihren zu Grunde liegenden Ideen denjenigen Cerimonien, welche wir auf griechischem Boden finden, überaus ähnlich sind. Bei der nahen sprachlichen Verwandtschaft der beiden Völker dürfte daher die Annahme gerechtfertigt erscheinen, dass wir es in diesem Falle mit uralten gräcoitalischen Gebräuchen zu thun haben. Es sei mir verstattet in aller Kürze im Anschluss

163) Sonne in Kuhns Zeitschr. X, 366.

164) Die Dehnung des α in η erklärt sich wohl am besten als Ersatzdehnung: vgl. παρ-ήρος, μετ-ήρος, ἀσπείδομαι aus -ασφορος, δασ-σπείδομαι (Brugman in Curtius Studien s. gr. u. lat. Gramm. IV, 145).

an die von Becker im Charikles und Gallus gegebenen Darstellungen, die wesentlichsten Punkte dieser Uebereinstimmung hervorzuheben. Ich bedaure sehr das reichhaltige Werk von Rossbach über die römische Ehe, worin mehrfach auf die Verwandtschaft der betreffenden Gebräuche und Anschauungen bei Griechen und Italikern hingewiesen ist, nicht für meine Untersuchung haben benutzen zu können¹⁶⁵). In Italien wie in Griechenland finden wir seit ältester Zeit neben der religiösen Weihe (*confarreatio*, τέλος) den civilrechtlichen Akt der *coemptio*¹⁶⁶), denn auch bei den Griechen des homerischen Zeitalters musste der Bräutigam die Braut mit den sogenannten ἔσθρα erkaufen¹⁶⁷). Wie bei den Griechen den Ehegöttern vor der Hochzeit feierliche Opfer (προτέλεια) dargebracht zu werden pflegten¹⁶⁸), so auch bei den Römern¹⁶⁹). Bei beiden Völkern spielten Waschungen mit Wasser, das einer reinen Quelle entnommen sein musste, eine bedeutsame Rolle¹⁷⁰). Wie in Sparta, Byzanz, Kreta und vielleicht in ältester Zeit in ganz Griechenland die Braut heimlich entführt werden musste¹⁷¹), woraus, wie wir sehen werden, sich gewisse Legenden des sogenannten ἑρὸς γάμος erklären, so musste auch bei den alten Italikern der Bräutigam seine Braut erst rauben, ehe er sie sein eigen nennen durfte¹⁷²). So erklärt sich einerseits der von Festus und Catullus bezeugte scheinbare Raub

165) Nebenbei mag bemerkt sein, dass in mehreren Punkten die griechisch-italische Hochzeitssitte mit der altindischen übereinstimmt: Weber indische Studien V, 410 f.

166) Becker Gallus³ II, 12 u. 31. Rein in Pauly's Realenc. IV, 1471.

167) Schömann gr. Alt. ¹ I, 50.

168) Charikles² III, 298.

169) Gallus II, 16.

170) Charikles III, 300. Gallus II, 28.

171) Charikles III, 303. Müller Dorier II, 283. Dionysios von Halikarnassos ant. Rom. II, 30 bezeichnet diese Sitte ganz allgemein als ἑλληνικὸν τε καὶ ἀρχαῖον ἔθος. Ebenso bei den Germanen: Simrock Hdb. d. deu. Myth. ² 595.

172) Gallus II, 23 f. Rossbach d. röm. Ehe 328 f.

der Jungfrau¹⁷³⁾, welcher vor der deductio stattfand, anderseits die alte Legende von dem Raube der Sabinerinnen, welche für die ältesten römischen matronae gehalten wurden.

Auch der Hochzeitszug am Abend mit vielen Eigenthümlichkeiten, den Hochzeitsfackeln, Kränzen, dem Brautschleier, dem Hymenaios mit Flötenbegleitung, dem Auswerfen der *καταχύσματα* findet sich bei den Römern wieder; dem Hymenaios entsprechen die Fescenninen, welche den Brautleuten zugeungen wurden, den *καταχύσματα* die *nuces*¹⁷⁴⁾. In Italien wie in Griechenland ging dem Hochzeitszuge das Hochzeitsmahl im Hause der Braut voraus¹⁷⁵⁾. Bei der griechischen Hochzeit spielen die *ἀμφιθαλεῖς παῖδες* genau dieselbe Rolle wie bei der römischen die *camilli patrimi matrimi*, welche in einem Körbchen (*λίχνον*, *cuperum*) das Brot voraustragen, was die Verlobten nachher gemeinsam verzehren sollen¹⁷⁶⁾. Dieselbe Sitte des gemeinsamen Brotessens findet sich übrigens auch bei den Makedoniern¹⁷⁷⁾. Griechische Bildwerke stellen mehrfach dieselbe *dextrarum iunctio* dar¹⁷⁸⁾, welche auch bei itali- schen Hochzeiten vorkam¹⁷⁹⁾. Sogar der Weissdorn (*ἄκανθα*, *spina alba*) wurde von beiden Völkern verwendet¹⁸⁰⁾, und den *νομφεύτριαι* oder *θαλαμεύτριαι* (Polluc. onom. III, 41) entsprechen die *pronubae* der römischen Sitte, welche die Braut ins Gemach begleiten¹⁸¹⁾.

173) Festus p. 289 M. *rapi simulatur virgo ex gremio matris*. Catullus LXI, 58. LXII, 21 f.

174) Charikles III, 304—308. Gallus II, 23—26.

175) Charikles III, 309. Gallus II, 23.

176) Charikles III, 310. Gallus II, 17. 22. 24.

177) Charikles III, 311.

178) Förster die Hochzeit des Zeus u. der Hera (Breslauer Winkelmannsprogramm 1867) 15 f. Auch die Lösung des jungfräulichen Gürtels scheint gräcoitalisch gewesen zu sein: vgl. Augustin. de civ. dei IV, 11. VI, 9 (wo eine eigene *dea Virginienais*, quae cum virgini uxori zona solvitur invocatur, erwähnt wird), Pind. Isthm. VII, 44. Hesych. s. v. *λευκίζωνος*.

179) Gallus II, 21.

180) Charikles III, 310. Gallus II, 24.

181) Gallus II, 24.

Bei dieser nahen Verwandtschaft der Hochzeitsgebräuche bei Griechen und Italikern¹⁸²⁾ wird es von vornherein nicht unwahrscheinlich sein, dass auch die religiösen Ideen, welche sich an den Kultus der beiderseitigen Ehegötter knüpfen, und diese selbst ursprünglich identisch waren. In der That finden wir diese Voraussetzung durch eine Vergleichung der Juno und Hera als Ehegöttinnen bestätigt.

Vor Allem kommt hier in Betracht, dass die italische Mondgöttin Juno mit Jovis oder Juppiter, also mit demjenigen Gotte ehelich verbunden gedacht wurde¹⁸³⁾, welcher etymologisch und mythologisch genau dem Gemahl der Hera-Dione Zeus entspricht, und dass diese Ehe allgemein für das Prototyp und Ideal sämmtlicher menschlichen Ehen galt. Dass wir in diesem Falle nicht etwa an eine Uebertragung der dem ἱσὸς γάμος der Griechen zu Grunde liegenden Idee zu denken haben, ergibt sich aus einer genaueren Betrachtung der eigenthümlichen Form, in welcher jener Gedanke einer göttlichen Idealehe vom italischen Kultus ausgeprägt worden ist.

182) Dass es sich bei dieser auffallenden Uebereinstimmung griechischer und italischer Hochzeitsgebräuche nicht um eine Uebertragung, sondern um eine unabhängige Weiterentwicklung ursprünglich identischer Verhältnisse handelt, erkennt man schon daran, dass keine einzige der dabei in Betracht kommenden italischen Benennungen den Eindruck eines Lehnwortes macht, und dass mehrere griechische Sitten, z. B. die ἑστία und der Raub der Braut bei den Griechen der historischen Zeit entweder gar nicht mehr oder doch nur in beschränktem Umfange üblich waren.

183) Plaut. Cas. II, 3, 14 sagt ein Ehemann zu seiner Frau: Heia, mea Juno, non decet te esse tam tristem tuo Jovi, vergleicht also seine Ehe mit der des Juppiter und der Juno: In dem grossen Jupitertempel auf dem Capitol aus der Zeit des Tarquinius Priscus wurde Juno neben Juppiter verehrt: Preller röm. Myth. 193 Anm. 2. Vgl. auch Varro bei Serv. zu Verg. Ecl. VIII, 30 und Ovid. fa. VI, 34—37, der die kapitolinische Juno matrona tonantis nennt. Eine Juno Matrona (= τολμία) nennt die von Ritschl Rh. Mus. IX, 19 publicirte Inschrift von Pisaurum. Die Juno von Ardea führte nach Plin. h. n. XXXV, 10, 37 den Titel Regina Juno supremi contum.

Der Priester des Juppiter war bekanntlich der flamen Dialis, seine Gattin die flaminica Dialis hatte den Opferdienst der Juno zu versehen ¹⁸⁴). Beide sollten, wie Preller (röm. Myth. ¹ 179 u. 181) richtig erkannt hat, gewissermassen als lebende Bilder jener Gottheiten, welchen sie dienten, vor dem Volke wandeln, daher wir aus den strengen Vorschriften, welche das Verhalten der beiden regelten, auf die dem Kultus zur Basis dienenden Ideen schliessen dürfen. Nun ist es im höchsten Grade beachtenswerth, dass jene überlieferten Vorschriften entschieden darauf hindeuten, dass Juppiter und Juno als Ehegötter verehrt wurden, und dass ihre Ehe, wie schon gesagt, als das Ideal und Prototyp aller menschlichen Ehen angesehen worden zu sein scheint. Das erhellt namentlich aus einer Verordnung, wonach der Priester des Juppiter stets verheirathet sein musste, und zwar wurde streng darauf gesehen, dass die beiden Ehegatten in der alterthümlichen und feierlichen Form der confarreatio verbunden waren ¹⁸⁵). Ferner wissen wir, dass der flamen Dialis, sobald seine Gattin starb, sein Amt niederlegen musste ¹⁸⁶), und dass Beide vorher keine andere Ehe geschlossen haben durften ¹⁸⁷). Ihre Ehe konnte durch Scheidung nicht getrennt werden ¹⁸⁸), und um

184) Plut. Q. Rom. 86 sagt von dem Feste der Argeer: διὸ καὶ τὴν Φλαμινίαν, ἱερὰν τῆς Ἥρας εἶναι δοκοῦσαν, νερόμισται σκυθρωπαίνειν.

185) Serv. ad Aen. IV, 103; 374; ad Georg. I, 31.

186) Gell. X, 15, 22: Uxorem si amisit, flaminio decedit. Ateius Capito bei Plut. Q. Rom. 50: Διὰ τί ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς, ἀποθανούσης αὐτοῦ τῆς γυναίκας, ἀπετίθετο τὴν ἀρχὴν, ὥς Ἀτῆλος ἱστορήκε;

187) Hieronymus epist. 123, 9: Flamen unius uxoris ad sacerdotium admittitur, Flaminica quoque unius mariti eligitur uxor. Id. adv. Jovin. I, 49: nullam sacerdotem bigamam, nullum flaminem bimaritum. Tertullianus de exhort. cast. 13: certe Flaminica non nisi univira est, quae et Flaminis lex est. Dass sich dies nur auf den flamen Dialis und seine Frau bezieht, beweist Marquardt Hdb. d. r. Alt. IV, 271 Anm. 1656.

188) Gellius X, 15, 23: Matrimonium flaminis nisi morte dirimi fas non est. Serv. ad Aen. IV, 29. Paul. p. 89, 13: flammeo amicitur nubens omnis boni caussa, quod eo assidue utebatur flaminica, id est flaminis uxor, cui non licebat facere divortium.

jeden Verdacht eines Ehebruches zu vermeiden, durfte der flamen ursprünglich keine Nacht ausserhalb seines Hauses schlafen¹⁸⁹⁾. Endlich scheinen der Dialis und seine Frau (als pronuba?) bei denjenigen Hochzeiten fungirt zu haben, welche in der alterthümlichen Form der confarreatio gefeiert wurden¹⁹⁰⁾.

Was speziell das Verhalten der flaminica angeht, so musste diese stets wie eine Neuvermählte oder Braut gekleidet sein, d. h. den Brautschleier (flammeum oder rica) tragen¹⁹¹⁾, woran ein Granatzweig befestigt war¹⁹²⁾. Letzterer war wie ein Kranz gebogen (quasi corona) und sollte wahrscheinlich den Brautkranz (corolla) vorstellen, welcher auch bei allen römischen Hochzeiten üblich war. Dass man hierzu bei der Junopriesterin einen Zweig des Granatbaumes nahm, dürfte sich wohl aus dem Umstande erklären, dass dieser der Juno wie der Hera geheiligt war (vgl. oben S. 39 Anm. 87).

Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dürfen wir ferner auf Grund der Analogie des griechischen Herakultus annehmen, dass auch in Italien wie in Griechenland ursprünglich ein Fest des ἱερός γάμος, bestehend in einer Nachahmung des Zuges bei der mythischen Hochzeit des Juppiter und der Juno, gefeiert wurde, wobei natürlich der flamen Dialis und seine Gattin die Hauptrolle spielten.

189) Liv. V, 52.

190) Serv. ad Georg. I, 31: Farre [nuptiae fiebant], cum per . . . Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur, unde confarreatio appellabatur. Die Anwesenheit der flaminica schliesse ich aus Ov. fa. VI, 223 f., wo sie nach der besten Heirathszeit gefragt wird.

191) Paul. p. 89, 13. Fest. p. 277^a. Paul. p. 288. Varro de l. l. V, 130. Nonius p. 369 G. Becker-Marquardt Handb. d. röm. Alt. V, 1, 43 Anm. 208.

192) Gell. X, 15, 28: venenato operitur et . . . in rica surculum de arbore felici habet. Serv. ad Aen. IV, 137: arculum vero est virga ex malo Punico incurvata, quae sit quasi corona et ima summaque inter se alligatur vinculo laneo albo . . . flaminica autem Dialis omni sacificatione uti debebat. Nach den Worten des Paul. p. 65 cincta flaminica veste velata muss man wohl auch annehmen, dass sie wie eine Braut mit dem cingulum versehen war: Becker-Marquardt V, 1, 43 Anm. 206.

Sicherlich war das von Ovidius am. III, 13 beschriebene Junofest zu Falerii ein *ispòs γάμος*, wenigstens bezeugt derselbe ausdrücklich, dass die daselbst stattfindende Pompa dem am Heräenfeste zu Argos dargestellten Brautzuge sehr ähnlich war¹⁹³⁾, und Dionysios von Halikarnassos A. R. I, 21 sagt ebenfalls von dem faliscischen Kultus: *ἐνθα καὶ τῶν θυγατρῶν ὁ τρόπος ὁμοίος ἦν [τῷ ἐν Ἀργεὶ] καὶ γυναῖκες ἰσραὶ θεραπεύουσι τὸ τέμενος ἢ τε λεγομένη κανηφόρος ἀγνὴ γάμων παῖς (camilla) καταρχομένη τῶν θυμάτων χοροὶ τε παρθένων ὕμνουσῶν τὴν θσὸν ὠδαῖς πατρίοις*. Wir werden bei der Besprechung des argivischen und platäischen Hierosgamos sehen, dass sich hier alle die erwähnten Elemente der Feier wiederfinden.

Fragen wir, welches der bekannten Junofeste Roms sich wohl am Besten für diese Feier des *ispòs γάμος* eignete, so lässt sich dieselbe mit einiger Wahrscheinlichkeit an den Kalenden des der Juno heiligen und nach ihr benannten Monats Junius (Junonius, Junonalis)¹⁹⁴⁾ denken, womit auch die Ansetzung der Matronalia, also desjenigen Festes, welches der Juno als Lucina und als Mutter des Mars galt, wohl übereinstimmt. Denn wie wir schon oben (S. 50) gesehen haben, liegen die Kalenden des Junius und die des Martius gerade neun Monate auseinander, und das ist ungefähr die Dauer der Schwangerschaft, daher zu vermuthen ist, dass, wenn überhaupt ein innerer Zusammen-

193) Ov. a. a. O. 31: *Argiva est pompae facies*. Deshalb leitete man geradezu das faliscische Junofest von Argos ab (v. 32 f.). Für unsere Auffassung des Festes spricht auch sehr die Notiz des Ovidius v. 19, dass die Ziege der Göttin verhasst sei, weil sie auf der Flucht von dieser verrathen und von ihrem Verfolger im tiefen Walde entdeckt worden sei (*Illius indicio silvis inventa sub altis || dicitur inceptam destituisse fugam*). Was liegt nun näher, als anzunehmen, dass der Mythos die Juno von Jupiter verfolgen und in einem dichten Walde endlich finden liess, wo sich nach Vers 7 der uralte Altar der faliscischen Juno befand? Das würde auch trefflich mit der uralten gräcoitalischen Sitte, die Braut rauben zu lassen, stimmen. Aehnlichen Anschauungen werden wir bei der Besprechung des griechischen *ispòs γάμος* begegnen (S. 78). Auch der Ausdruck *casta festa* (v. 3) spricht für ein Hochzeitsfest.

194) Vgl. oben S. 15 Anm. 9.

Roscher, Juno und Hera.

hang zwischen den beiden Hauptfesten der Juno bestand, an den Kalenden des Junius die Hochzeit der Göttin stattfand. Hierfür würde auch die Analogie des Herakultes sprechen, insofern, wie wir sehen werden, der ἱερὸς γάμος auf den ersten Tag eines von den Ἡραῖα oder Ἡράσια (d. i. ἱερὸς γάμος) benannten Monats Ἡραῖος oder Ἡράσιος fiel, so dass es nahe liegt, anzunehmen, auch der Junius (Junonius, Junonalis) verdanke seinen Namen einem Junonalia oder Junonia genannten Junofeste. Dazu kommt noch, dass die Kalenden dieses Monats der nicht blos in Rom sondern auch auf dem Albaner Berge¹⁹⁵⁾ verehrten Juno *Moneta* geheiligt waren, welcher Name sich recht wohl mit μνάσθαι freien, μνηστή (ἄλοχος) d. i. Ehefrau, μνηστή Braut, μνηστρον Ehepakt, althochd. *minnia*, *minna*, Minne, Liebe, zusammenbringen lässt, so dass *Moneta*, das offenbar in seiner Bildung an ein Part. Perf. Pass. erinnert, eigentlich die Gefreite oder die Braut bedeuten würde¹⁹⁶⁾.

Endlich — und dies scheint mir in diesem Falle das ausschlaggebende Moment zu sein — galt der Juniusmonat, gerade ebenso wie der der Hera Gamelia heilige Gamelion in Athen, allgemein in Rom für die günstigste Zeit der Eheschliessung, wie Plutarch Q. Rom. 86 bezeugt mit den Worten: οὐ γαμοῦσιν οὖν ἐν τῷ Μάτῳ, περιμένοντες τὸν Ἰούνιον, ὃς εὐθύς ἐστι μετὰ τὸν Μάϊον (vgl. auch Ov. fa. VI, 223).

Mit diesen Anschauungen nun steht es im engsten Zusammenhange, dass Juno ganz allgemein als eine Ehe- und Hochzeitsgöttin verehrt wurde. Derjenige Beiname, welcher sie am Deutlichsten als solche charakterisirt, ist bekanntlich *Juga*¹⁹⁷⁾. Vielleicht haben wir darin den ältesten Bei-

195) Liv. XLV, 15.

196) Vgl. Curtius Grundz. d. gr. Etym. 4 312. μνηστή ἄλοχος II. VI, 246. IX, 399 etc. μνηστή Braut Apoll. Rh. I, 780. μνηστεύειν heirathen Theogn. 1112. Nach Jo. Lydus de mens. IV, 57 flehte man übrighens an den Kalenden des Juni zur Juno ὥστε μὴ διδύμους ἢ τερατώδεις γενέσθαι τοὺς τοκετοὺς. Für die angegebene Deutung der Moneta spricht auch, dass sie nach Ovid. fa. VI, 34—37 *matrona tonantis* hiess.

197) Paul. p. 104: Jugarius vicus dictus Romae, quia ibi fuerat ara

namen der Ehegöttin Juno zu erblicken, da *Juga* etymologisch genau dem griechischen *Ζυγία* als Kultnamen der Hera entspricht. Als *Juga* hatte Juno einen Altar in Rom, der dem vicus Jugarius seinen Namen gab. Ziemlich dieselbe Bedeutung hatte übrigens die Juno *Pronuba*, womit Vergilius und Ovidius das griechische *Γαμηλία* oder *Ζυγία* übersetzen¹⁹⁸). Ferner gehören hieher die echtrömischen Beinamen, welche in den Indigitamenta vorkamen und die Juno als Vorsteherin der einzelnen Akte der Hochzeiten bezeichnen. So bezieht sich *Domiduca* oder *Iterduca*¹⁹⁹) auf die deductio, d. i. den Hochzeitszug, *Unxia* auf die Salbung der Thürpfosten am Hause des Bräutigams, *Cinxia*²⁰⁰) endlich auf die Anlegung und Lösung des bräutlichen Gürtels. Natürlich galt Juno wie Artemis und Hera für eine Göttin der Keuschheit, wie z. B. aus einem auf Numa Pompilius zurückgeführten Gesetz erhellt, wonach keine pellex ihren Altar berühren durfte²⁰¹). Daher pflegten auch die Bräute bei der Juno zu schwören²⁰²).

Junonis Jugae, quam putabant matrimonia iungere (vgl. Placidus p. 476).

198) Verg. Aen. IV, 59. Varro b. Serv. ad Aen. IV, 59. Ov. Met. VI, 428. IX, 762. Her. VI, 43. Fa. III, 251: mater (Juno) amat nuptas.

199) August. de civ. d. VII, 3: Juno . . . Iterduca est et Domiduca. Mart. Cap. II, 149: Iterducam et Domiducam Unxiam Cinxiam mortales puellae debent in nuptias convocare ut earum et itinera protegas et in optatas domos ducas et cum postes unguent faustum omen adffigas et cingulum ponentes in thalamis non relinquo.

200) Paul. p. 63, 9: Cinxiae Junonis nomen sanctum habebatur in nuptiis quod initio coniugii solutio erat cinguli, quo nova nupta erat cincta. (Vgl. ib. s. v. cingulo u. Nonius p. 47.) Arnob. III, 115: Unctionibus, inquit, superest Unxia, cingulorum Cinxia replicationi. Nach Varro bei August. de civ. d. IV, 11 hiess die Cinxia auch Virginensis und entspricht der oben (S. 50) erwähnten Artemis *ἄρκενος*.

201) Paul. p. 222, 4: Cui generi mulierum (pellicibus) etiam poena constituta est a Numa Pompilio hac lege: Pellex aram Junonis ne tangito; si tanget, Junoni crinibus demissis agnum feminam caedito. Ebenso Gellius N. A. IV, 3.

202) Tibull. III, 6, 47 sagt, man solle der Geliebten nicht trauen, etsi perque suos fallax iurabit ocellos || Junonemque suam.

Zuletzt muss noch Erwähnung finden, dass Juno ganz allgemein als das Ideal einer Ehefrau (*Matrona* = *mater familias*)²⁰³⁾ gedacht und demgemäss vorzugsweise von verheiratheten Frauen (*matronae*) verehrt wurde. Da nun eine Ehe ohne Kindersegen keine Idealehe sein kann, so entstand mit einer gewissen Nothwendigkeit die Anschauung, Juno selbst habe einen Sohn geboren. Dieser Sohn ist aber kein anderer als der ideale Repräsentant echten Römerthums Mars, dessen Geburtstag mit dem Feste der *esquilinischen Lucina*, den *Matronalia* (an den Kalenden des März) zusammenfiel²⁰⁴⁾. Es scheint demnach, als ob die Entbindung der Juno als das Prototyp sämmtlicher Entbindungen aufgefasst worden wäre. An diesem Tage flehten bekanntlich die Frauen um glückliche Entbindung, die verheiratheten Männer aber um glückliche Fortdauer ihrer Ehen und pflegten ihre Gattinnen wie am Geburtstage zu beschenken²⁰⁵⁾.

Wenn Gellius (N. A. XIII, 23) eine *Herie Junonis* erwähnt, so müssen wir mit Preller röm. Myth. ¹ 245 hierbei wohl an eine der Juno untergeordnete aber mit ihr begrifflich verwandte Liebes- und Ehegöttin denken, zumal da der Name nach Corssen²⁰⁶⁾ mit dem oskischen Namen der Venus *Heren-tateis*, d. i. Liebesgöttin, *herest* (3 P. S. Fut. I) wird begehren, umbr. *heries* (Fut. I) zusammenhängt. Nun aber sind nach Curtius Grundz. ⁴ 198 die genannten Wörter verwandt mit griech. *χαρίς*, so dass sich ungesucht eine italische Parallele mit Hebe, der Tochter Heras, Aphrodite, der Tochter Dionys²⁰⁷⁾, und den begrifflich mit diesen Gottheiten der Liebe

203) Juno *Matrona* in einer Inschrift von Pisaurum: *Ritachl Rh. Mus. IX, 19.* Juno *Sospita Mater Regina* zu Lanuvium: Preller röm. Myth. ¹ 246 Anm. 5.

204) Vgl. Apollon und Mars 25 Anm. 40.

205) Vgl. die bei Becker-Marquardt Hdb. d. röm. Alterth. IV S. 446 und Preller röm. Myth. ¹ 244 f. angeführten Stellen.

206) Ausspr. ² I, 468 u. 471.

207) Vgl. Juno und Hera als Mondgöttinnen in den *commentationes philologiae seminarii Lips.* S. 225 f. und oben S. 25 f.

verwandten Chariten, den Dienerinnen und Töchtern der Hera²⁰⁸⁾, ergibt. Es ist diese Kombination um so wahrscheinlicher, als ursprünglich *Χάρις* nur ein Beiname der Aphrodite gewesen sein muss, da die Gemahlin des Hephästos bald *καλὴ Χάρις*, bald Aphrodite heisst²⁰⁹⁾ und Hebe nur ein anderer Name für Aphrodite gewesen zu sein scheint (vgl. oben S. 25 f.).

B. Hera.

Während bei der italischen Juno die Funktion einer Ehe- und Hochzeitsgöttin hinter den Beziehungen zur Geburt und Entbindung etwas zurücktrat, können wir von der Hera umgekehrt sagen, dass keine ihrer Funktionen in Kultus und Mythos schärfer ausgeprägt worden sei, als die einer Ehegöttin. Werfen wir jetzt die Frage auf, wie diese ihre wichtigste Funktion mit ihrer Bedeutung als Mondgöttin zusammenhänge, so ist an die schon oben ausführlich behandelte Tatsache zu erinnern²¹⁰⁾, dass der Mond nach dem Glauben der Alten auf das physische Leben des Weibes vor Allem mittelst der Katamenien, der Geburt und Entbindung den allergrössten Einfluss ausübte. Wegen dieses Einflusses ist ja, wie wir sahen, die Mondgöttin auch Beschützerin der sämtlichen Frauen geworden. Wie nahe lag es nun, diejenige Göttin, welche überhaupt für eine Schützerin der Weiber galt, auch

208) Ihr Vater ist Zeus nach Hesiod. theog. 907, Apollodor I, 3, 1. Pind. Ol. XIV, 15, ihre Mutter Hera nach Cornut. 15 und Nonn. Dion. XXXI, 186. Nach Il. E 269 verspricht Hera dem Schlafgott eine Charitin zur Gemahlin. Nach Paus. II, 17, 3 standen die Chariten im Pronaos des mykenischen Heräon. Auch Welcker G. I, 373 und 696 vermuthet in Charis eine Tochter der Hera. Sonne in Kuhns Z. X, 355—9 macht es sehr wahrscheinlich, dass eine Mondgöttin die Mutter der Chariten gewesen ist.

209) Il, Σ 382. Od. θ 270. Nach Hesiod theog. 945 heisst die Gemahlin des Hephästos Aglaia, welche *ὑπλοτάτη Χαρῖτων* genannt wird.

210) Oben S. 19 u. 40 f.

in der für die Bestimmung der Frauen bedeutungsvollsten Periode des Lebens, der Ehe, und vor Allem bei der Hochzeit schützend und segnend zu denken. Ferner kommt in Betracht, dass der wichtigste Zweck der Ehe die Zeugung oder Fortpflanzung des Geschlechtes ist²¹¹⁾, daher eine Göttin der Geburt und Zeugung auch leicht eine Ehegöttin werden konnte, insofern die Fruchtbarkeit des Weibes von ihr abhängt. So erklärt es sich, dass fast alle anerkannten Mondgöttinnen zu Vorsteherinnen der Liebe, Hochzeit und Ehe geworden sind, z. B. die italische Juno, die Artemis (oben S. 53), die phönizische Astarte und die babylonische Mylitta (oben S. 20 Anm. 20)²¹²⁾. Nach Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychol. VII, 309 gilt den amerikanischen Ureinwohnern die Mondgöttin nicht bloss als Schützerin der Frauen bei der Geburt und der Neugeborenen in der Wiege, sondern auch der Jünglinge und Mädchen in der Liebe und Heirath. Hierzu kommt noch die eigenthümliche, meines Wissens noch nicht in ihrem innern Zusammenhange erkannte Thatsache, dass bei mehreren indogermanischen Völkern, den Indern, Litauern, Griechen und Italikern, die Stiftung der Ehe auf die Hochzeit der Mondgottheit entweder mit dem Sonnen-

211) Plut. de Daedalis Plat. V bei Eusebius praep. ev. III, 1, 8 sagt: γάμου μὲν γὰρ τέλος γένεσις ἐστὶ. Gell. IV, 3. Fest. s. v. quæso. Plaut. Capt. 4, 2, 109. Varro ap. Macrob. Sat. I, 16. Vgl. auch die übrigen bei Becker Charikl. ² III, 280 und Rossbach die röm. Ehe p. 4 f. angeführten Stellen. Dass schon in den allerältesten Zeiten die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes der Hauptzweck der Ehe war, scheint mir aus der Etymologie von γάμος hervorzugehen, was nach Curtius Grundz. d. gr. Etym. ⁴ 175 und 536 mit Wurzel *gan* zeugen zusammenhängt. Eine ganz ähnliche Anschauung liegt auch dem lateinischen *matrimonium* (von *mater*) eigentlich Mutterstand und *matrona* oder *mater familias* Ehefrau zu Grunde. Sehr beachtenswerth ist es endlich, dass fast alle Wörter, welche Frau oder Weib bezeichnen, soviel als Gebärerin bedeuten: Curtius Gr. ⁴ 175. Kuhn Z. I, 129. Im Gesetzbuche des Manu 9, 96 (vgl. auch 106) wird als Zweck der Ehe die Erzeugung eines legitimen Erben angegeben.

212) Auch Isis ist als Mondgöttin (vgl. Plut. de Is. et Os. 52 f.) eine Göttin der Liebe (Eudoxos bei Plut. a. a. O. 52 u. 64) der Hochzeiten und der Entbindung (hy. in Is. ed. Sauppe 35—44) geworden.

oder dem höchsten Himmels-gott zurückgeführt wurde²¹³⁾. Das ist nach meiner Ueberzeugung der Keim gewesen, aus dem sich die sogenannte Hierosgamoslegende entwickelt hat. Diese Hochzeit und Ehe der Mondgottheit wurde also als das Prototyp sämmtlicher menschlichen Hochzeiten und Ehen gefasst, wie ich das soeben auch bei der Betrachtung der Juno als Ehe- und Hochzeitsgöttin wahrscheinlich zu machen gesucht habe, insofern die einzelnen Cerimonien bei den Hochzeiten, die Thätigkeit der Pronubae, die Deductio, Unctio und die Ablegung des jungfräulichen Gürtels auf die Juno zurückgeführt wurden, welche davon die Beinamen *Pro-nuba*, *Domiduca* oder *Iterduca*, *Unxia* und *Cinxia* erhielt. So wissen wir aus dem von A. Weber und Haas in den Indischen Studien V, 178 f. behandelten interessanten Hochzeitshymnus des Rigveda (X, 85), dass die Hochzeit von Soma und Surya, d. i. Mond und Sonne (vgl. S. 269 f.) als das Ideal und Prototyp sämmtlicher Hochzeiten galt, und aus einem litauischen Volksliede, dass die Litauer die Hochzeit der Sonne und des Mondes auf den ersten Frühlingstag, also wahrscheinlich auf den Neumond der Frühlingsnachtgleiche verlegten²¹⁴⁾.

213) Auch bei den Germanen galt Frigga, die Gattin des höchsten Gottes Wodan, für eine Göttin der Entbindung, Liebe und Ehe (Grimm d. Myth. 3 280. Simrock Hdb. d. deu. Myth. 2 597) und besonders Mannhardt germ. Mythen 294 f.

214) Vgl. Jordan lith. Volkslieder (Berlin 1841) S. 3 u. 102, Temme und Tettau, Ostpreussens, Lithauens und Westpreussens Volkssagen (Berlin 1837) S. 28:

Vor vielen tausend Jahren
Im Himmel Hochzeit war:
Da wurde aus dem Monde
Und aus der Sonn ein Paar.
Bei diesem Hochzeitfeste
Der erste Lenz entstand,
Da sich Zemyna (Erde) anzog
Ihr bestes Blüthengewand.

Ein litauisches Volkslied der Schleicherschen Sammlung beginnt (vgl. Schwartz Sonne Mond u. Sterne 165):

Es nahm der Mond die Sonne
Zur Frau am ersten Frühling.

Darum scheint es mir ein Nachklang uralter Tradition zu sein, wenn es bei dem Scholiasten zu Hesiods Werken und Tagen 784 heisst, dass die Athener ihre Hochzeiten und das Fest der Theogamia, d. i. nach A. Mommsen Heort. S. 343 den attischen ἱερὸς γάμος , am Neumond gefeiert hätten, weil an diesem Tage die Hochzeit des Mondes und der Sonne, das Prototyp der menschlichen Hochzeiten, stattgefunden habe²¹⁵⁾. Es ist beachtenswerth, dass auch bei den Germanen und Esthen der Neumond für den besten Hochzeitstag galt, womit die Sitte zusammenhängen mag, bei Neumond in ein neues Haus zu ziehen (Grimm deutsche Myth. ³ 676), und dass, wie ich oben S. 31 f. nachgewiesen habe, die Feste der Juno und Hera auf Neumonde fielen. Im Zusammenhang damit steht, dass nach Pindar und Euripides die liebenden Jünglinge zum Helios, die Mädchen zur Selene um Erfüllung ihrer Wünsche flehten²¹⁶⁾.

Das Fest nun, an welchem die Griechen die Stiftung der Ehe feierten, ist kein anderes als das Hochzeitfest

215) Die Worte des Scholiasten sind folgende: Ἀθηναῖοι τὰς πρὸς σύνοδον ἡμέρας ἐξελέγοντο πρὸς γάμους καὶ τὰ θεογάμια ἐτέλουν τότε φυσικῶς εἶναι πρῶτον οἰόμενοι γάμον τῆς σελήνης οὐσης πρὸς ἡλίου σύνοδον. Hier ist wohl statt des unverständlichen οὐσης-ἰούσης zu lesen (σύνοδος ist coitus). Sehr beachtenswerth ist folgende Notiz Plutarchs über das Verhältniss der Isis zum Osiris, welche Götter er bekanntlich mit andern Schriftstellern (vgl. die Stellen bei Georgii in Paulys Realenc. IV, 281 f.) für Mond und Sonne erklärt, de Is. et Os. 43: τῇ νομηνίᾳ τοῦ Φαμενώθ μηνὸς ἐορτὴν ἀγούσιν, ἔμβασιν Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην ὀνομάζοντες, ἔαρος ἀρχὴν οὖσαν. Ὅστω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τίθενται, καὶ τὴν Ἰσιν αὐτῇ συνεῖναι λέγουσι. Διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι . . . πληρουμένην ὑπὸ ἡλίου καὶ κυΐσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν . . . γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν. Nach der Vorstellung der Tahitier begatten sich Sonne und Mond während des Neumondes oder während einer Mondfinsterniss: Waitz-Gerland Anthropol. VI, 265.

216) Schol. in Theocr. idyll. II, 10: Πίνδαρός φησιν ἐν τοῖς κεχωρισμένοις τῶν Παρθενίων, ὅτι τῶν ἐραστῶν οἱ μὲν ἄνδρες εὐχονται τὸν Ἥλιον, αἱ δὲ γυναῖκες Σελήνην . . . ὥς καὶ Εὐριπίδης ποιεῖ Φαίδραν πράττουσαν ἐν τῷ Καλυπτομένῳ Ἰππολύτῳ. Vgl. auch Böckh Pind. II, 2 p. 594 u. Hesych. s. v. οὐρανία αἶψ.

der Hera und des Zeus, der Ehegötter κατ' ἔξοχην, gewöhnlich ἱερὸς γάμος genannt²¹⁷⁾, und zwar scheint dasselbe in erster Linie der Hera, nicht dem Zeus, gegolten zu haben, denn nirgends, soviel wir wissen, gehörte es dem Kultus des Zeus, sondern überall nur dem der Hera an, wie auch aus den in Argos, Samos, Elis und anderwärts üblichen Bezeichnungen Ἡραῖα, Ἡράσια, Ἡρόχια erhellt²¹⁸⁾. Sicher nachweisbar ist das Fest ausser an den schon genannten Orten noch in Platäa und Knossos²¹⁹⁾, mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir es auf Euböa,

217) ἱερὸς γάμος scheint genau genommen nur die attische Bezeichnung zu sein: Phot. 103, 20: ἱερὸν γ. Ἀθηναῖοι ἑορτὴν Διὸς ἀγῶσι καὶ Ἡρας, ἱερὸν γάμον καλοῦντες. Ebenso d. Etym. M. 468, 52. Hesych. s. v. ἱερὸς γ. ἑορτὴ Διὸς καὶ Ἡρας. Vgl. auch Anaxandrides b. Athen. 242^e und Menander ib. 243^a. Ein Stück des Alkaios führte diesen Titel: Meinecke fr. com. Gr. ed. min. p. 459. Aus dem Namen des attischen Monats Gamelion, in welchen wahrscheinlich der ἱερὸς γ. fiel, dürfen wir wohl mit A. Mommsen (Heort. 343), Bergk (Beitr. z. gr. Monatskunde 36), K. Fr. Hermann (Monatsk. 51) auf die Bezeichnung Γαμήλια schliessen, zumal da nach Hesychius (s. v. Γαμηλίων) jener Monat der Hera geheiligt war. Damit scheinen, wie auch Mommsen und Bergk a. a. O. annehmen, die in der oben angeführten Stelle des Scholiasten zu Hesiods ἔργα 784 erwähnten Θεογάμια identisch zu sein (vgl. oben S. 72 Anm. 215).

218) Ἡραῖα in Argos: Plut. Dem. 25: Ἐν Ἀργεὶ μὲν οὖν τῆς τῶν Ἡραίων ἑορτῆς καθηκούσης ἀγωνοθετῶν καὶ συμπανηγυρίζων τοῖς Ἑλλήσιν ἔγχευε τὴν Αἰακίδου θυγατέρα [ὁ Δημήτριος]. Paus. II, 24, 2, auf Samos: Duris und Asios b. Athen. 525^{e-f}, Plut. Lys. 28: Σάμιοι δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρῳ καλεῖν ἐψηφίσαντο. in Elis: Paus. V, 16, 2: Διὰ πέμπτου δὲ ὑφάνουσιν ἔτους τῇ Ἡρᾷ πέπλον αἱ ἐκκαίδεκα γυναῖκες· αἱ δὲ αὐταὶ τιθέασιν καὶ ἀγῶνα Ἡραῖα. Dass es sich auch hier um eine Ἡρα τελεία handelt, ersieht man aus folgenden Worten: ἐπανδγῶσι δὲ καὶ τῶν παρθένων τὸν ἀγῶνα ἐς τὰ ἀργαῖα, Ἰπποδάμειαν τῇ Ἡρᾷ τῶν γάμων τῶν Πέλοπος ἐκτίουσιν χάριν . . . διαθεῖναι πρῶτην τὰ Ἡραῖα. Hesych. s. v. Ἡρόχια: τὰ θεοδαῖσια, οἱ δὲ ἑορτὴν, οἱ δὲ ἱερὰ. In der Inschrift, welche den Vertrag von Hierapytna und Priansos enthält (C. I. G. 2556), lesen Chishull, Höck (Kreta III, 312), Jakobs (z. Philostr. p. 357), Welcker (z. Schwencks And. 272), Förster (Breslauer Winckelmannsprog. 1870 S. 18) Ἡροχίοις. Dieser Name hängt entweder mit ὀχεύω oder mit ὄχος Brautwagen zusammen: Förster a. a. O. Anm. 14). Der Name Ἡράσια ist aus dem Monat Ἡράσιος zu erschliessen.

219) Kult zu Platäa: Plut. b. Euseb. praep. ev. III, 1—2 u. Paus. IX, 3, zu Knossos: Diod. V, 72.

zu Hermione, Priansos, Hierapytna²²⁰) und überhaupt dort voraussetzen, wo Hera als Τελεία, Παρθένος (Παῖς) oder Νυμφευομένη²²¹) verehrt wurde, oder wo es einen nach ihrem Feste (Ἡραῖα, Ἡράσια, Γαμήλια) benannten Monat (Ἡραῖος, Ἡράσιος, Γαμηλιών) gab²²²). Seine weite Verbreitung seit ältester Zeit lässt darauf schliessen, dass die Feier des ἱερὸς γάμος ursprünglich allen hellenischen Stämmen gemeinsam war²²³).

Wie schon gesagt, sollte der Hierosgamos die göttliche Stiftung der Ehe und somit auch das Prototyp der menschlichen Hochzeiten darstellen, denn der Himmels-gott Zeus und die Mondgöttin Hera galten allgemein für das erste und höchste Ehepaar²²⁴). Seine Feier bestand demnach in einer Nach-

220) Euböa: Steph. Byz. s. v. Κάρυστος, πόλις ὑπὸ τῇ Ὀχῇ . . . ἐκλήθη δὲ τὸ ὄρος ἀπὸ τῆς ἐκεῖ ὀγείας, ἥτοι τῶν θεῶν μίξεως Διὸς καὶ Ἡρας (vgl. auch Ἡρόχια). Eustath. ad Homer. 280, 44. Schol. ad Arist. Pac. 1126: Nauck Soph. fr. 401. Hermione: Steph. Byz. s. v. Ἑρμιών . . . Ἑρμιον δὲ ἀπὸ τοῦ τὸν Δία καὶ τὴν Ἡραν ἐνταῦθα ἀπὸ Κρήτης ἀφικομένους ὁρμισθῆναι . . . καὶ ἱερὸν Ἡρας παρθένου ἦν ἐν αὐτῇ. Aristoteles b. schol. z. Theocr. XV, 64: Ἀριστοτέλης δὲ ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ Ἑρμιόνης ἱερῶν ἰδιώτερον περὶ τοῦ Διὸς καὶ Ἡρας γάμου. τὸν γὰρ Δία μυθολογεῖ ἐπιβουλεύειν τῇ Ἡρᾷ μιγῆναι, ὅτε αὐτὴν ἴδοι χωρισθεῖσαν ἀπὸ τῶν ἄλλων θεῶν. βουλόμενος δὲ ἀφανὴς γενέσθαι καὶ μὴ ὀφθῆναι ὑπ' αὐτῆς, τὴν ὄφιν μεταβάλλει εἰς κόκκυγα καὶ καθέζεται εἰς ὄρος, ὃ πρῶτον μὲν Θρόναξ ἐκαλεῖτο, νῦν δὲ Κόκκυξ. τὸν δὲ Δία χειμῶνα ποιῆσαι δεινὸν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. τὴν δὲ Ἡραν πορευομένην μόνην ἀφαιέσθαι πρὸς τὸ ὄρος καὶ καθέζεσθαι ἐπ' αὐτὸ, ὅπου νῦν ἐστὶν ἱερὸν Ἡρας τελείας κ. τ. λ. Die Kuckucksage findet sich auch in Argos: Paus. II, 17, 4.

221) Ἡρα παῖς und τελεία zu Stymphalos: Paus. VIII, 22, 2: Ἐν δὲ τῇ Στυμφίῳ τῇ ἀρχαίᾳ Τήμενόν φασιν οἰκῆσαι τὸν Πελάσγον, καὶ Ἡραν ὑπὸ τοῦ Τήμενου τραφῆναι τούτου, καὶ αὐτὸν ἱερὰ τῇ θεῇ τρία ἰδρύσασθαι καὶ ἐπικληρεῖς τρεῖς ἐπ' αὐτῇ θέσθαι, παρθένῃ μὲν ἔτι οὖσῃ Παιδί, γημαμένην δὲ τῷ Διὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Τελεῖαν· διενεχθεῖσαν δὲ ἐφ' ὅτῳ δὴ ἐς τὸν Δία καὶ ἐπανάκουσαν ἐς τὴν Στύμφηλον φνόμασεν ὁ Τήμενος Χήραν. Hera παρθένος und τελεία zu Hermione s. Anm. 220, τελεία zu Megalopolis: Paus. VIII, 31, 9. νυμφευομένη u. τελεία zu Plataä: Paus. IX, 2, 7. τελεία zu Athen: Ar. Thesm. 976.

222) Ein Monat Ἡραῖος findet sich auf Kreta, in Bithynien und zu Delphi: Hermann Monatsk. 60. Weniger Progr. des Breslauer Elisabeth. 1870, 4. Der Ἡράσιος, gebildet wie Διδασία (Lobeck Proll. path. serm. Gr. 426), gehört dem lakonischen Kalender an (Hermann a. a. O.).

223) Ebenso Förster a. a. O. 17.

224) Dionys. Hal. Rhet. II, 2: Ζεὺς καὶ Ἡρα πρῶτα ζευγνύοντες τε

ahmung der himmlischen Hochzeit, wobei alle diejenigen Cerimonien vorkamen, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich waren. Glücklicherweise sind wir in diesem Falle hinlänglich unterrichtet, um die bestimmte Behauptung aufstellen zu können, dass, wenn sich auch hie und da einzelne lokale Eigenthümlichkeiten finden, doch im Grossen und Ganzen sich alle diejenigen Gebräuche bei der Feier des Hierosgamos wiederholen, welche für die allgemeine altgriechische Hochzeitssitte charakteristisch sind (vgl. oben S. 60 f.)²²⁵). Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, alle überlieferten Einzelheiten dieser Feier zu einem einigermaßen vollständigen Gesamtbilde zusammenzufassen.

Weil in Attika die Hochzeiten meistens in einem bestimmten Wintermonate, dem davon benannten Γαμηλιών stattfanden²²⁶), so verlegten die Athener auch die göttliche Hochzeit (ἱερός γάμος, Θεογάμια oder Γαμήλια genannt) in diesen Monat²²⁷) und weihten denselben der Ehegöttin Hera²²⁸). Wahrscheinlich fiel das Fest der Athener auf den ersten Tag des Gamelion²²⁹) (nicht, wie A. Mommsen Heort. 343 annimmt, auf einen der letzten Tage des Monats), wofür auch die im ersten Kapitel S. 32 f. nachgewiesene Thatsache spricht, dass die Feste der Hera ebenso wie die der Juno an Neumond-

καὶ συνδυάζοντες. Diod. V, 73: προθύουσι πρότερον (d. i. vor der Hochzeit) ἅπαντες τῷ Διὶ τῷ τελείῳ καὶ Ἡρᾷ τελείῳ διὰ τὸ ἐν τούτοις ἀρχηγοὺς γεγονέναι καὶ πάντων εὐρετάς. Nach den Worten des Lex. rhet. p. 670, 28 Pors. οἱ γαμοῦντες ποιοῦσι τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἡρᾷ ἱεροῦς γάμους scheint man jede Hochzeit als eine Art Hierosgamos aufgefasst zu haben.

225) Nicht richtig ist es also, wenn Förster a. a. O. S. 20 behauptet, dass es vollständig unmöglich sei, das Dunkel, welches über den Einzelheiten des Hierosgamos walte, zu durchdringen.

226) Olympiod. ad Arist. Met. I, 6, 8 fol. 13^b: Γαμηλιῶν δὲ ἐλέγετο μὴν παρ' Ἀθηναίοις διὰ τὸ κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν γάμους ἐπιτελεῖσθαι. Aristot. de republ. VII, 16: τοῖς δὲ περὶ τὴν ὄραν χρόνοις, ὥς οἱ πολλοὶ ᾗσονται καλῶς καὶ νῦν, ὁρίσαντες χειμῶνος τὴν συναυλίαν ποιεῖσθαι ταύτην.

227) K. Fr. Hermann Monatsk. 51. Bergk Beitr. z. gr. Monatsk. 36. Mommsen Heort. 343.

228) Hesych. s. v. Γαμηλιῶν ὁ τῶν μηνῶν τῆς Ἡρας ἱερός.

229) So auch Bergk a. a. O.

tagen gefeiert wurden²³⁰⁾. Wie ferner am Tage der Hochzeit vom Brautpaar ein Bad im Wasser einer Quelle oder eines Flusses genommen werden musste (λουτρὸν νομικόν), das Knaben oder Mädchen (λουτροφόροι) zu holen hatten²³¹⁾, so werden auch im platäischen Kult der Hera Teleia²³²⁾ Nymphen erwähnt, welche bei der Hochzeit der Hera als Wasserträgerinnen aufgetreten sein sollten²³³⁾ und bei dem am Dädalenfeste stattfindenden Hochzeitszuge wahrscheinlich durch böotische Mädchen — vielleicht Ἡρσίδες genannt²³⁴⁾ — dargestellt wurden. Aehnlich berichtet Pausanias²³⁵⁾, dass die argivische Hera durch ein alljährliches Bad im Quell Kanathos zur Jungfrau werde, was sich am Besten aus einer alljährlich stattfindenden Ceremonie erklärt. Wahrscheinlich badete die Priesterin der Hera am Jahresfeste der Göttin das Bild derselben im Wasser dieses Quells²³⁶⁾. Die in Sparta, Byzanz, Kreta und nach Dionysios von Halikarnassos (II, 30) in ältester Zeit wohl allgemein in Griechenland übliche Sitte, die Braut zu rauben²³⁷⁾, ist deutlich im platäischen Hierosgamos ausgesprochen, denn nach Plutarchos wurde die in Euböa erzogene Jungfrau Hera vom Zeus geraubt und in einer natürlichen

230) Ueber den Neumond als besten Heirathstag bei den Esthen und Germanen s. oben S. 72 und Anm. 59. Uebrigens war nach Mommsen Heort. 344 der Gamelion in ältester Zeit der Anfangsmonat des attischen Jahres, der Hierosgamos also ursprünglich ein Neujahrsfest wie auch in Byzanz und Plataä.

231) Becker Charikles² III, 300 f.

232) Paus. IX, 2, 7: Πλαταιεῦσαι δὲ νύξ ἐστιν Ἡρας . . . τὴν δὲ Ἡραν Τελείαν καλοῦσι. Plut. b. Euseb. praep. ev. III, 1, 6: φανερών δὲ τῶν γάμων γενομένων καὶ περὶ τὸν Κιθαιρώνα πρῶτον ἐνταῦθα καὶ τὰς Πλαταίας τῆς ὁμιλίας ἀνακαλυφθείσης Ἡραν τελείαν καὶ γαμήλιον αὐτὴν προσγορεῦσθαι.

233) Plut. a. a. O. III, 2, 1: λουτρὰ δὲ κομίζεν τὰς Τριτανίδας νόμφας.

234) Hesych. s. v. Ἡρσίδες· κόραι αἱ λουτρὰ κομίζουσαι τῇ Ἡρᾷ.

235) Paus. II, 38, 2: [ἐστὶν] ἐν Ναυπλῆι καὶ πηγῇ Κανάθος καλουμένη· ἐνταῦθα τὴν Ἡραν φασὶν Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος λουμένην παρθένον γίγνεσθαι. οὗτος μὲν ὃν σφιν ἐκ τελείης, ἣν ἄγουσι τῇ Ἡρᾷ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστίν.

236) Dasselbe vermuthet Förster a. a. O. 18 Anm. 1.

237) Vgl. auch oben S. 60 u. 65 Anm. 193.

Grotte des Kithäron verborgen²³⁸⁾, ein sicherlich uralter Mythos, gegen den die spätere von Pausanias berichtete, aber von Plutarchos ausdrücklich als εὐηθέστατος μῦθος bezeichnete Legende nicht in Betracht kommen kann²³⁹⁾. Ein ganz ähnlicher Mythos scheint auch anderswo existirt zu haben, wenigstens zeigte man auf Euböa eine Brautgrotte (νυμφικὸν Ἐλύμνιον) und fabelte von einem Hierosgamos²⁴⁰⁾, während zu Hermione, wo ebenfalls der Hochzeit der Hera gedacht und eine Hera Teleia und Parthenos verehrt wurde, die Sage ging, dass Hera mit Zeus von Kreta kommend hier gelandet sei (s. oben S. 74 Anm. 220). Auf Samos, wo die eigenthümliche Sitte des Kiltganges bestand, erzählte man von einem langdauernden heimlichen Liebesverhältniss des Zeus und der Hera, wodurch offenbar jene Sitte mythisch begründet werden sollte²⁴¹⁾. Schon Homer kannte diese Sage, wenn er Il. Ξ 295 sagt:

οἶον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότῃτι,
εἰς εὐνὴν φοιτῶντες, φίλους λήθοντες τοχῆας.

238) Plut. b. Euseb. pr. ev. III, 1, 4: ἱστοροῦσι τὴν Ἥραν ἐν τῇ Εὐβοίᾳ τρεφομένην ἔτι παρθένον ὑπὸ τοῦ Διὸς κλαπῆναι καὶ διακομιθεῖσαν ἐνταῦθα κρύπτεσθαι, Κιθαίρωνος αὐτοῖς ἐπίκειναι τινα μυχὸν καὶ θάλαμον αὐτοφύῃ παρασχόντος.

239) Paus. IX, 3, 1—2. Plut. a. a. O. III, 1, 9: δεῖ δὲ ἴσως καὶ τὸν εὐηθέστερον μῦθον εἰπεῖν. λέγεται γὰρ ὁ Ζεὺς, τῆς Ἥρας αὐτῇ διαφερομένης καὶ μηκέτι φοιτᾶν ἐς τὸ αὐτὸ βουλομένης, ἀλλὰ κρυπτούσης ἑαυτὴν ἀμυχανῶν καὶ πλανώμενος Ἀλαλχομένει τῇ αὐτόχθονι συντυχεῖν καὶ διδαχθῆναι ὑπὸ τοῦτου ὡς ἐξαπατητέον τὴν Ἥραν, σκηψάμενον γαμεῖν ἑτέραν κ. τ. λ. Hiermit wird auch alles das hinfällig, was Förster a. a. O. 25 Anm. 7 sagt, welcher das platäische Fest nicht als einen Hierosgamos anerkennen will.

240) Schol. ad Arist. Pac. 1126: Καλλίστρατός φησι τόπον Εὐβοίας τὸ Ἐλύμνιον . . . νυμφικὸν δὲ τινες αὐτὸ φασιν, ὅτι ὁ Ζεὺς τῇ Ἥρᾳ ἐκεῖ συνεγένετο. μέμνηται καὶ Σοφοκλῆς «πρὸς πέτραις Ἐλυμνίαις» καὶ ἐν Ναυπλίου «νυμφικὸν Ἐλύμνιον». (Vgl. Soph. fr. 401 Nauck). Steph. Byz. s. v. Κάρυστος, πόλις ὑπὸ τῇ Ὀρχῇ . . . ἐκλήθη δὲ τὸ ὄρος ἀπὸ τῆς ἐκεῖ ὀχέας ἦτοι τῶν θεῶν μίξεως Διὸς καὶ Ἥρας. (Vgl. auch Eustath. 280, 44).

241) Schol. ad Il. Ξ 296: λαθρα οὖν ἐμίγη. ὅτε δὲ ἐταρταρώθη ὁ Κρόνος, ὡς παρθένος ὑπονοουμένη ἐξεδόθη Διὶ παρὰ Γηθύος καὶ Ὠκεανοῦ. τεκοῦσαν δὲ τὸν Ἡραϊστον ἐκ τῆς νοθείας τῆς πρώτης φασὶ προσποιεῖσθαι ὅτι ἀνευ

Wenn ferner auf derselben Insel eine wichtige Cerimonie darin bestand, dass man jedes Jahr das alte Kultbild der Göttin aus dem Tempel an das Meeresufer brachte, daselbst in einem Gebüsch versteckte und ihm Kuchen vorsetzte, worauf es scheinbar gesucht und nach seiner Auffindung wieder an seinen Platz gestellt wurde²⁴²⁾, so scheint auch dies nur eine Wiederholung der alten Sitte gewesen zu sein, die Bräut an einen heimlichen Ort zu entführen und den Vermählten nach Art der italischen confarreatio Kuchen vorzusetzen, wie Welcker (Götterl. I 369 und zu Schwencks etym.-mythol. Andeutungen 277) scharfsinnig erkannt hat.

Die Legende von dem Raube des Bildes durch die Tyrrhener, welche Athenäos 672^{b-c} erzählt, sollte offenbar nur dazu dienen, die ἀπόρητα der mystischen Feier zu verdecken²⁴³⁾. Das Verstecken des samischen Herabildes im Gebüsch erinnert uns übrigens lebhaft an die faliscische und platäische Sitte, das Götterbild an einen einsamen mitten im Walde oder Gebirge gelegenen Ort zu tragen, wo ein Altar der Göttin errichtet war²⁴⁴⁾. In Platäa und Argos wurde sogar der Hoch-

μήκος κῆρι . . . διὸ καὶ μέχρι νῦν ὑπόμνημα φυλάττεσθαι παρὰ Νάξιοις καὶ τὸν ἀμφιβαλὴ τῇ ἱτάλῃ συγκατατεθεῖσθαι (?). Ἄλλοι τὸν Δία φατὸν ἐν Σάμῃ λάθρα τῶν γονέων ἀποπαρθενεῦσαι τὴν Ἥραν· ὅθεν Σάμιοι μνηστεύοντες τὰς κόρας λάθρα συγκαοιμίζουσιν, εἰτα παρρησίᾳ θύουσι τοὺς γάμους. Vgl. auch Schol. ad H. A 609.

242) Menodotos b. Athen. 672^d: διόπερ ἐξ ἐκείνου καθ' ἑλάχιστον ἔτος ἀποκοιμίζεσθαι τὸ βρέτας εἰς τὴν ἡϊόνα καὶ ἀφανίζεσθαι, φαιστά τε αὐτῶ παρατίθεσθαι· καὶ καλεῖσθαι Τόνεα τὴν ἑορτήν. Dass die Vorsetzung des Kuchens eine Art confarreatio bedeutet, erhellt aus der Rolle, welche Kuchen oder Brot bei der gräcoitalischen Hochzeit spielte: Becker Char.² III, 310. Vgl. auch die makedonische Sitte bei Curtius VIII, 4, 27: hoc erat apud Macedones sanctissimum coeuntium pignus, quem divisum (panem) gladio uterque libabat.

243) Der Ausdruck ἀπόρητος oder ἀρητος wird mehrfach von Cerimonien des Hierosgamos gebraucht: Paus. II, 38, 2. II, 17, 4. Vgl. auch Dio Chrysost. or. 36 vol. II p. 66 ed. Dindorf: τοῦτον ὕμνοιοι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἦρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.

244) Vgl. oben S. 65 Anm. 193 und Paus. IX, 3, 7: εὐτρέπεται δὲ σφίσι ἐπὶ τῇ κορυφῇ τοῦ ἑρους βωμός.

zeitszug, mit welchem ein Hochzeitsmahl verbunden war, dargestellt, denn Pausanias und Plutarchos berichten ausdrücklich, das Bild der Hera sei am Ufer des Asopos bräutlich geschmückt und mit einer Brautjungfer (νομφεύτρια) auf einen von Ochsen gezogenen Wagen gesetzt worden, darauf aber sei man im feierlichen Zuge (πομπή) unter Flötenspiel und Hymenaiosgesang zu dem Altar auf den Gipfel des Kithäron hinaufgezogen²⁴⁵⁾, während aus der Geschichte von Kleobis und Biton bekannt ist, dass die Mutter derselben als argivische Herapriesterin, wahrscheinlich um die νομφεύτρια darzustellen, am Feste auf einem von Rindern gezogenen Wagen zum Tempel fahren musste²⁴⁶⁾, ebenso wie die Braut in der Regel mit einem Rindergespann abgeholt wurde²⁴⁷⁾. An diesem Hochzeitszuge scheinen namentlich alle argivischen Jungfrauen in reichster Pracht und mit Blumenkränzen geschmückt, theilgenommen und im Heiligthum, wo die κλίνη γαμική (Poll. III, 43) stand, unter Flötenklang Chortänze aufgeführt zu haben²⁴⁸⁾. Das ganze Fest dauerte, wie eine Hochzeit, drei

245) Paus. a. a. O.: τὸ δὲ ἄγαλμα κοσμήσαντες παρὰ τὸν Ἀσωπὸν καὶ ἀναθέντες ἐπὶ ἄμαξαν, γυναῖκα ἐπιστάσι νομφεύτριαν. οἱ δὲ αὖθις κληροῦνται καθ' ἥντινα τάξιν τὴν πομπὴν ἀνάξουσιν· τὸ δ' ἐντεῦθεν τὰς ἀμύβας ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ πρὸς ἄκρον τὸν Κιθαῖρῶνα ἐλαύνουσιν. Plut. b. Euseb. pr. ev. III, 1, 10 u. 2, 1: κρύφα τεμόντας αὐτοὺς εὐκτέανον καὶ παγκάλην θρῶν, μορφῶσαι τε αὐτὴν καὶ καταστεῖλαι νομφικῶς, Δαϊδάλην προσαγορεύσαντας. Εἶτα οὕτως ἀναμέλπεσθαι μὲν τὸν ὑμέναϊον, λουτρὰ δὲ κομίζειν τὰς Τριτανίδας νόμφας, αὐλοὺς δὲ καὶ κώμους (Hochzeitsmahl) τὴν Βοιωτίαν παρασχεῖν.

246) Herod. I, 31: εὐούσης ὁρτῆς τῇ Ἑρῇ τοῖσι Ἀργείοισι ἔδεδε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγει κομισθῆναι ἐς τὸ ἱερὸν, οἱ δὲ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο.

247) Becker Char. 2 III, 304.

248) Eurip. El. 171: νῦν τριταίαν καρύσσουσιν θυσίαν || Ἀργεῖοι, πᾶσαι δὲ παρ' Ἑραν μέλλουσιν παρθενικὰ στελεχύν. || οὐκ ἐπ' ἀγλαΐαις, φίλαι, || θυμὸν οὐδ' ἐπὶ χρυσέοις || ἔρμοις πεπόταται || τάλαιν', οὐδ' ἰσάσας χοροὺς || Ἀργεῖαις ἅμα νόμφαις || εἰλικτὸν κρούσω πόδ' ἐμὸν. Die Männer dagegen erschienen nach Aen. Tact. 17 im vollsten Waffenschmuck (πομπή σὺν ὕπλοις τῶν ἐν ἡλικίᾳ συγχῶν). Blumentragen und Flötenspiel im argivischen Kultus bezeugt Pollux IV, 78: Ἰσράκιον δὲ τὸ Ἀργολικόν [μέλος], δ ταῖς ἀνθεσφόροις ἐν Ἑρας ἐπηόλου. Blumenkränze tragen übri-

Tage (Becker Char. ² III, 312), an denen weidlich gegessen und getrunken wurde, wie sich unter Anderm auch aus der Bezeichnung Ἐκατόμβαια ergibt ²⁴⁹). Unter den in der schon erwähnten kretischen Inschrift angeführten Ἡρώγια, welche Hesychius mit θεοδαΐα erklärt, scheint ebenfalls ein Hochzeitsmahl verstanden werden zu müssen. Alle die genannten Hochzeitsbräuche haben wir übrigens auch in Knossos und Samos vorauszusetzen, da ausdrücklich bezeugt ist, dass hier der Hierosgamos wie eine menschliche Hochzeit gefeiert wurde ²⁵⁰), sowie auf Aegina, dessen Bewohner sich ihrer Abstammung von Argos rühmten und ein dem dortigen gleichartiges Fest Ἡραΐα oder Ἐκατόμβαια feierten ²⁵¹).

gens auch die sämtlichen Götter auf der Albanischen Ara, welche den Hierosgamos darstellt (Förster a. a. O. 26 Anm. 3. Welcker A. D. II 16 f.). Die Lakonen setzten der Hera wie einer Braut (Poll. III, 43) einen Kranz (πυλῶν) von Helichrysos und Kypeiros auf (Athen. 681 a, Aleman fr. 15 Bergk.). Vgl. auch Paus. II, 17, 3: φέται δὲ αὐτοῦ πόα . . . Ἀστερίωνα ὀνομάζουσι καὶ τὴν πόαν· ταύτην τῇ Ἡρᾷ καὶ αὐτὴν φέρουσι καὶ ἀπὸ τῶν φύλων αὐτῇ στεφάνους πλέκουσιν. Die κλίνη [γαμικὴ] τῆς Ἡρας erwähnt Paus. II, 17, 3. Vielleicht bezieht sich darauf auch der Ausdruck λέγερνα, den Hesychius mit ὑπὸ Ἀργείων ἡ θυσία ἐπιτελουμένη τῇ Ἡρᾷ erklärt.

249) Hesych. s. v. ἁγῶν χαλκεῖος· τὰ ἐν Ἀργεὶ Ἐκατόμβαια (vgl. Pind. Nem. X, 22) Schol. Pind. VII, 152: τελεῖται γὰρ κατὰ τὸ Ἄργος τὰ Ἡραία, ἃ καὶ Ἐκατόμβαια καλεῖται παρὰ τὸ ἑκατὸν βοῦς θύεσθαι τῇ θεῇ . . . πομπῆς μεγάλης προηγούνται ἑκατὸν βόες, οὓς νόμος κρεανομεῖσθαι πᾶσι τοῖς πολίταις. Parth. narr. 13: ἐορτὴ καὶ θυσία παρ' Ἀργείοις τελουμένη, ἐν ᾗ δημοσίᾳ πάντες εὐωχοῦνται.

250) Diod. V, 72: λέγουσι δὲ καὶ τοὺς γάμους τοὺς τε Διὸς καὶ τῆς Ἡρας ἐν τῇ Κνωσσίᾳν χώρα γενέσθαι κατὰ τινὰ τόπον πλησίον τοῦ Θήρηρος ποταμοῦ, καθ' ὃν νῦν ἱερὸν ἔστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἐνιαυτὸν ἁγίους ὑπὸ τῶν ἐγγυρίων συντελεῖσθαι, καὶ τοὺς γάμους ἀπομιμεῖσθαι, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι παρεδόθησαν. Varro b. Lactant. inst. Christ. I, 17 sagt von Samos: simulacrum in habitu nubentis est figuratum et sacra eius anniversaria nuptiarum ritu celebrantur. August. de civ. d. VI, 7: Sacra sunt Junonis et haec in eius dilecta insula Samo celebrabantur, ubi nuptum data est Jovi. Auch von einer prachtvollen Pompe, wobei Bewaffnete, wie in Argos, auftraten, ist die Rede: Polyæn. strat. I, 23. Duris und Asios bei Athen. 525e—f.

251) Schol. Pind. Pyth. VIII, 113: ὡς καὶ ἐν Αἰγίνῃ Ἡραίων ἀγομέων κατὰ μέμνησιν τοῦ ἐν Ἀργεὶ ἁγῶνος· ἀποικοὶ γὰρ Ἀργείων Αἰγινῆται· Δι-

Soviel über die lokalen Kulte, in denen sich die uralte Anschauung der göttlichen Hochzeit deutlich ausgeprägt hat. Wir haben nur noch in aller Kürze der rein mythischen Auffassung des Hierosgamos zu gedenken, welcher wir bei einigen Schriftstellern, namentlich Dichtern, sowie in bildlichen Darstellungen begegnen. Wir werden daraus ersehen, dass zwischen Kultus und Mythos die vollkommenste Uebereinstimmung herrscht.

Die erste Erwähnung des Mythos findet sich II. E 294—296 und 346 f., wo in der Erzählung von dem Beilager auf der Spitze des Ida, wie schon andere Mythologen erkannt haben²⁵²⁾, die deutlichsten Reminiscenzen an einen grossartigen vorhomerischen Hymnus auf den Hierosgamos erhalten sind²⁵³⁾. Wenn es Vers 346 heisst:

Ἡ βα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν·
τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν διὰ φύεν νεοθηλέα ποίην,
λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ χρόκον ἥδ' ὑάκινθον
πυκνὸν καὶ μαλακὸν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργεν.
τῷ ἐνὶ λεῖάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλῃν ἔσσαντο
καλὴν χρυσεῖην· στίλπναι δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι —

so ist in der Schilderung dieser Frühlingspracht eine unverkennbare Anspielung auf den Göttergarten im äussersten Westen am Gestade des Okeanos zu erblicken, wohin nach verschiedenen Zeugnissen die Hochzeit des Zeus und der Hera verlegt wurde. Denn dies ist der Ort, wo ewiger Frühling herrscht, wo ambrösische Quellen strömen, wo die Erde den Baum des Lebens mit den goldenen Hesperidenäpfeln zur Hochzeit der Hera hat wachsen lassen und wo die Wolken

δυμος δὲ φησι τὰ Ἐκατόμβαια αὐτὸν νῦν λέγειν ἐπιχώριον ἀγῶνα Αἰγινήτων διὰ τὴν συγγένειαν.

252) Preller gr. Myth.² I, 127. Welcker Götterl. I, 369. Overbeck K. M. II, 1, 178. Förster a. a. O. 20.

253) v. 294: ὥς δ' ἴδεν, ὥς μιν ἔρωις πυκινὰς φρένας ἀμφοτεράλυσεν, || οἷον ὅτε πρῶτον περ ἐμισγέσθην φιλότῃτι, || εἰς εὐνὴν ποιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας.

Roscher, Juno und Hera.

sich sammeln, um sich von da über die Erde zu verbreiten. Es war dieser Garten das gemeinsame Eigenthum des Zeus und der Hera und wird deshalb bald der Garten des Zeus (Διὸς κῆποι, Διὸς πέδον), bald der der Hera oder Selenē (Ἥρας λειμῶν, hortus Junonis), oder mit Bezug auf beide Götter θεῶν κῆπος genannt²⁵⁴). Offenbar hängt auch die alte Sage von dem Aufwachsen der Hera bei Okeanos und Tethys hiermit zusammen²⁵⁵); und es ist nur eine andere Version derselben Sage, wenn Pindar auf steilem leuchtenden Pfade die Moiren von den Quellen des Okeanos dem Zeus die bräutliche Themis

254) Vgl. im Allgemeinen über diesen Garten die treffliche Untersuchung Bergks in Fleckeisens Jahrb. 1860 S. 414 f. Die gemeinten Zeugnisse sind folgende: Pherekydes bei Eratosthenes Katast. c. 3: Φερεκύδης γάρ φησιν, ὅτε ἐγαμείτο ἡ Ἥρα ὑπὸ Διός, φερόντων αὐτῇ τῶν θεῶν δῶρα τὴν Γῆν ἐλθεῖν φέρουσαν τὰ χρύσεια μήλα, ἰδοῦσαν δὲ τὴν Ἥραν θαυμάσαι καὶ εἰπεῖν καταφυτεύσαι εἰς τὸν θεῶν κήπον, ὃς ἦν παρὰ τῷ Ἀτλαντί (vgl. auch Schol. ad Apoll. Rhod. IV, 1396). Asklepiades b. Athen. 83^c: τὰ δὲ τῶν Ἑσπερίδων λεγόμενα μήλα ἐς τοὺς Διὸς καὶ Ἥρας λεγομένους γάμους ἀνήκεν ἡ γῆ. Von einem hortus Junonis, wo der Baum mit goldenen Aepfeln gepflanzt sei, reden Hygin. poet. astr. II, 3 p. 361 M. und Schol. in Caesaris Germ. Arat. S. 383 der Ausgabe des Mart. Cap. von Eyssenhhardt. Wenn Pamphilos bei Athenaios 82^e sagt: καὶ ἐν Λακεδαιμονίᾳ παρατίθεσθαι τοῖς θεοῖς ταῦτα [τὰ Ἑσπερίδων μήλα], so bezieht sich dies ohne Zweifel auf die lakonische Feier des Hierosgamos, welche wir schon wegen des Monats Ἡρόσιος voraussetzen mussten (s. oben S. 74 Anm. 222 und Aristokrates bei Athen: a. a. O.). Das Lager des Zeus (Ζηνὸς κοιτὰι μελάρων) im Hesperidengarten am Gestade des Okeanos, wo Ambrosia strömt und die heilige Erde den Göttern Segen spendet, erwähnt in schwungvollen Versen Eurip. Hippol. 743 f. Soph. fr. 297 Nauck: ἐν Διὸς κήποις ἀροῦσθαι μόνον εὐδαίμονας ὄλβους. Callim. in Dian. 164 gedenkt des λειμῶν Ἥρας, wo der Klee wächst, den die Hirsche der Artemis und die Rosse des Zeus fressen. Aristoph. aves 1757 des πέδον Διὸς καὶ λέχος γαμήλιον. Eben- dort ist der Standort der Wolken, von wo aus sie die Erde überziehen nach Arist. nubes 271 und 277 f. Die Wolken aber hüllen nach II. Ξ 343 Zeus und Hera in einen selbst für Helios undurchdringlichen Schleier. Die λειμῶνες Σελήνης erwähnt Plut. Amāt. XX, 9. Es scheint darunter eine Art Elysium verstanden werden zu müssen.

255) II. Ξ 301: ἐρχόμεναι ὄψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, || Ὀκεανὸν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν, || οἳ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισιν εὐ τρέφον ἡδ' ἀντι- ταλλόν.

zuführen lässt²⁵⁶⁾. Fragen wir nach der Bedeutung dieses mythischen Lokals in unserer Hierosgamossage, so ist auf jene zuerst von Bergk (in *Fleckeisens Jahrb.* 1860 S. 411 f.) erkannte Vorstellung hinzuweisen, wonach von den Quellen des Okeanos zum Olympos, d. i. vom westlichen Horizont zur höchsten Höhe des Himmels ein leuchtender Pfad emporführte, der Weg des Zeus genannt, worunter man die Milchstrasse verstand²⁵⁷⁾. Da dies derselbe Weg ist, den Sonne und Mond, die beiden grössten Gestirne täglich hinabwandeln²⁵⁸⁾, so ist es mir sehr wahrscheinlich, dass sich in jenem Mythos von der Hochzeit der höchsten Götter im äussersten Westen eine Spur der Mondgöttin Hera und eines Sonnengottes Zeus erhalten hat²⁵⁹⁾. Gestützt wird diese Vermuthung übr-

256) Pindar fr. 7: πρώτων μὲν εὐβουλον θέμιν οὐρανίαν || χρυσέαισιν ἱπποῖς Ὀκεανοῦ παρὰ παγαῖν || Μοῖραι ποτὶ κλίμακα σεμνὴν || ἄγον Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ' ὁδὸν || σωτήρος ἀρχαίαν ἀλοχὸν Διὸς ἕμμεν. Vgl. auch Hesiod. Theog. 891.

257) Vgl. Pindar Ol. II, 70, wo es von den Seelen der Frommen, welche, nachdem sie alle Prüfungen bestanden haben, zur Burg des Kronos auf den Inseln der Seligen im fernen Okeanos wandern, heisst: ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν. Der Garten der Götter ist also identisch mit dem Elysium: Bergk a. a. O. 411 f. Vgl. auch Ovid. Met. I, 168. Quint. Smyrn. XIV, 223. Porphyrius de antro nymph. 28. Philo de providentia II, 101. Dieselben Anschauungen von der Milchstrasse als einem Wege des höchsten Gottes und der Seelen ins Elysium findet sich auch bei den Germanen: Mannhardt Germ. Mythen 729. Simrock Handb. der deutschen Mythol. 2 228 f. Kuhn Zeitschrift für vergl. Sprachf. II, 239. Grimm d. Mythol. 3 330 f. Schwartz Sonne Mond u. Sterne 280 f.

258) Plut. plac. phil. III, 1: περὶ γαλαξίου κύκλου. οἱ δὲ τὸν ἡλιακὸν τὰύτην φασι κατ' ἀρχὰς γεγονέναι δρόμον. Philo de provid. II, 101, wo in einer leider ziemlich unverständlichen Sprache Worte des Eratosthenes erhalten sind, in welchen offenbar die Milchstrasse Weg des Zeus genannt ist: aliqui [arbitrantur viam lacteam esse] antiquam ab initio viam solis, alii Geryonis pecudum viam, per quam eas duxit Hercules, alii vero ex γαλακτικῷς sc. lacte plenis Junonis uberibus, quod etiam Eratosthenes sensit, quare dicit: miror si aggrediar Jovis sacra vestigia pedis, quod cornu appellat hucusque et circulum festinantis velocisque suffurantibus paleas. Vgl. hierüber Bergk a. a. O. 412 Anm. 41 und Grimm d. Myth. 3 S. 331 u. 1214.

259) Der Beweis, dass Zeus und Juppiter uralte Himmels- und

gens auch durch die bereits erwiesene Thatsache, dass der Hierosgamos an einem Neumond stattfand, also in einer Nacht, in welcher Mond und Sonne verschwunden scheinen, um sich vor den Augen der Welt zu verbergen²⁶⁰⁾, sowie durch die alte im 32sten homerischen Hymnus erhaltene Sage, dass Zeus mit Selene die wunderschöne Pandia gezeugt habe, welche wahrscheinlich mit Dia oder Hebe (d. i. Aphrodite) identisch ist (Kap. I S. 25). Ich halte diese Göttinnen für die Personifikationen des hellsten und schönsten unter allen Sternen (Preller gr. Myth. ² I, 348 Anm. 6), welcher ausdrücklich Gestirn der Hera oder Aphrodite genannt wird und bei Hochzeiten eine wichtige Rolle spielte (Rossbach d. röm. Ehe 329. Preller gr. Myth. ² I, 349 Anm. 3). Dafür sprechen nicht nur die Namen Δία, Πανδία, welche die Leuchtende bezeichnen, sondern auch die bei den Litauern und mehreren Naturvölkern verbreitete Vorstellung, dass die Sterne, namentlich die Planeten, Kinder des Sonnengottes und der

Sonnengötter sind, wird später geliefert werden. Hier begnüge ich mich darauf hinzuweisen, dass Sonne und Mond im äussersten Westen, im Okeanos untergehen (Od. α 24. Il. Σ 489. Hom. hy. XXXII, 7). Dort dachte man sich ein glückliches Eiland der Sonne, wo ewiger Frühling herrschte, das man bald Aea, bald Syrie, bald Aethiopien nannte (vgl. Preller gr. Myth. ² I, 339, Völker homer. Geogr. 87—92) und welches offenbar mit dem Garten des Zeus und der Hera identisch ist. Ueber ähnliche Anschauungen bei den Indern und Germanen handelt Mannhardt Germ. Mythen 239, 339, 728 f. Auch den Melanesiern und Mikronesiern liegt das Seelenparadies im Westen: Waitz-Gerland Anthropol. d. Naturvölker VI, 673; V, 144.

260) Vgl. ausser den oben S. 71 und 72 angeführten Stellen, in denen von der Hochzeit der Sonne und des Mondes, des Osiris und der Isis am Neumond die Rede ist, auch Schwartz Sonne Mond und Sterne S. 162 u. 166 f., welcher unter Anderm darauf aufmerksam macht, dass nach deutschen Sagen Sonne und Mond zur Zeit der Sonnenfinsternisse sich vereinigen, und dass auch die griechische Bezeichnung des Neumonds σύνοδος auf eine ähnliche Anschauung schliessen lässt. Dieselbe naive Vorstellung, dass die Mondgöttin sich während des Neumonds oder einer Mondfinsterniss mit dem Sonnengott begatte, findet sich bei den Tahitiern: Waitz-Gerland Anthropol. d. Naturvölker VI, 265 f.

Mondgöttin seien ²⁶¹⁾, und die Bedeutung, welche jener Stern für die Liebenden hatte.

Sonstige Erwähnungen des mythischen Hierosgamos finden sich in den Vögeln des Aristophanes ²⁶²⁾, wo erzählt wird, dass die Moiren bei der Hochzeit als θαλαμύτραι (Poll. III, 41) auftraten und Eros als παράνομος das Gespann des Wagens lenkte, bei Theokrit, welcher Iris dem Brautpaar das Lager bereiten lässt ²⁶³⁾, endlich bei Statius, welcher in anmuthiger Form die erste Umarmung der beiden Liebenden schildert ²⁶⁴⁾.

Einige theils sichere, theils zweifelhafte bildliche Darstellungen der heiligen Hochzeit behandeln R. Förster in seinem bereits öfter angeführten Breslauer Winckelmannsprogramm und Overbeck im zweiten Bande seiner Kunstmythologie ²⁶⁵⁾. Die mit Sicherheit auf unsern Mythos zu beziehenden Bildwerke ²⁶⁶⁾ zeigen entweder den Hochzeitszug mit verschiedenen Göttern (Apollon, Artemis, Poseidon, Demeter, Dionysos, Hermes, Hestia), oder die Vereinigung des Brautpaares in der freien Natur; einmal ist wahrscheinlich der kretische Ida als Lokal der Hochzeit angedeutet.

Zum Schluss haben wir in diesem Zusammenhange noch

261) Schleicher in d. Schr. d. Wiener Ak. XI, 1853 S. 99. Waitz-Gerland a. a. O. VI, 266.

262) Ar. av. 1731: Ἡρα ποτ' Ὀλυμπία || τῶν ἡλιβάτων θρόνων || ἄρχοντα θεοῖς μέγαν || Μοῖραι ξυνεκοίμισαν || ἐν τοιῷδ' ὕμναίνω. || ὁ δ' ἀμφιθαλῆς Ἔρως || χρυσόπτερος ἦνίαις || εὐθύνει παλιντόνους, || Ζητὸς πάροχος γάμων || τῆς τ' εὐδαίμονος Ἡρας.

263) Theokr. id. XVII, 131: οὕς καὶ ἀθανάτων ἱερὸς γάμος ἐξετελέσθη, || οὗς τέκετο κρείουσα Πῆα βασιλῆας Ὀλύμπου. || ἐν δὲ λέχος στόρνυσιν λαβεῖν Ζηνὶ καὶ Ἡρῇ || χεῖρας φοιτήσασα μύροις ἔτι παρθένος Ἴρις (lies: εὐπαρθένος Ἴρις). Vgl. übrigens auch Nonn. Dion. XXXII, 78.

264) Stat. Theb. X, 61—64: Ipsa illic magni thalamo desponsa Tonantis || expers connubii et timide positura sororem || lumine demisso pueri Jovis oscula libat || simplex et nondum furtis offensa mariti.

265) Förster die Hochzeit des Zeus und der Hera, Breslau 1867, S. 27 f. Overbeck Kunstmythol. II, 1, 167 f.

266) Overbeck a. a. O. 175 f.

einiger Beinamen zu gedenken, welche Hera als Hochzeits- und Ehegöttin führt. Der verbreitetste Beiname ist *Τελεία*, welcher in den Kulte von Megalopolis, Plataä, Stymphalos und Hermione erscheint (s. oben S. 74 Anm. 220 f.) und häufig von Schriftstellern erwähnt wird²⁶⁷). Synonyma davon sind *Συζυγία*, *Ζυγία*, *Νυμφευομένη*, *Γαμηλία* (*Γαμήλιος*), *Γαμοστόλος*²⁶⁸). An zwei Orten, nemlich zu Stymphalos und zu Hermione kommt neben der *Ἥρα Τελεία* auch eine *Ἥρα Παρθένος* oder *Παῖς* vor, was sich leicht aus der dortigen Feier des Hierosgamos erklärt, insofern dieselbe beide Begriffe voraussetzt²⁶⁹).

Der *Τελεία* oder *Ζυγία* wurden bekanntlich vor jeder Hochzeit Opfer dargebracht (*προτέλεια*) und der Bräutigam pflegte bei ihr der Braut Treue zu schwören²⁷⁰). Eine ganz ähnliche Bedeutung scheint die spartanische *Ἀφροδίτη Ἥρα* gehabt zu haben, welcher die Mütter bei der Verheirathung der Töchter opferten²⁷¹). Nach einem Epigramm des Archilochos pflegten die Frauen der Hera nach der Hochzeit den Brautschleier darzubringen²⁷²). Endlich verdient noch hier

267) Ar. Thesm. 973: Ἥραν τε τὴν τελεῖαν || μέλψομεν ὥσπερ εἰκός, || ἥ πᾶσι τοῖς χοροῖσιν ἐμπαῖζει τε καὶ || κληῖδας γάμου φυλάττει. Schol. Ἥρα τελεῖα καὶ Ζεὺς τέλειος ἐτιμῶντο ἐν τοῖς γάμοις ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων. Vgl. ausserdem Schol. zu Pind. Nem. X, 31. Poll. III, 38. Aesch. Eum. 214. Krinagoras Anthol. Pal. VI, 44, 1. Diod. Sic. V, 73. Hesych. und Suid. s. v. Τελεῖα.

268) Ἥρα Συζυγία: Poll. III, 38: διὰ τοῦτο καὶ Ἥρα τελεῖα ἢ συζυγία· ταύτῃ γὰρ τοῖς προτελείοις προυτέλουν τὰς κόρας. Schol. II. A 609. Stob. eel. II, 54: τὴν γαμήλιον Ἥραν συζυγίαν καὶ τελεῖαν ἐπονομάζουσι. Ζυγία: Apoll. Rh. IV, 96. Nonnos Dion. XXXII, 57, 74. XLVII, 416. Musaeus 275. Hesych. und Suidas s. v. Ζυγία. Νυμφευομένη: Paus. IX, 2, 7. Γαμηλία: Plut. praec. coniug. 27. de Dädal. Plat. 2. Schol. Pind. Ol. VI, 149. Γαμοστόλος: Pisander b. Schol. Eurip. Phön. 1748.

269) Vgl. oben S. 74 Anm. 220 u. 221.

270) Poll. III, 38. Schol. Ar. Thesm. 973. Apoll. Rh. IV, 96. Diod. V, 73.

271) Paus. III, 13, 9: ἔσανον δ' ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἥρας· ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμουμένη νενομίκασι τὰς μητέρας τῇ θεῷ θύειν.

272) Archil. fr. 17 Bergk: Ἀλκιβίη πλοκάμων ἱερὴν ἀνέθηκε καλύπτρην || Ἥρῃ, κουριδίῳιν εὖτ' ἐκύρησε γάμων.

erwähnt zu werden, dass der Lygos der Hera wie der Artemis als Keuschheitsmittel geheiligt war, daher sie nach samischer Legende unter einem Lygosstrauch geboren sein sollte²⁷³⁾ und ihr dortiges Kultbild zu gewissen Zeiten mit Lygoszweigen umwickelt wurde, ein Gebrauch, zu dessen Begründung genau derselbe Mythos erfunden wurde, der auch bei der Artemis Lygodesma oder Phacelitis eine Rolle spielt²⁷⁴⁾.

IV.

Analogien des Juno- und Hérakultes.

Eine Anzahl mehr äusserlicher Analogien des Juno- und Herakultes hat bereits in den ersten Kapiteln dieser Untersuchung eine beiläufige Erwähnung gefunden: jetzt gilt es dieselben mit noch andern Thatsachen derselben Kategorie in Zusammenhang zu bringen, um auf diese Weise ein möglichst vollständiges Bild der zwischen den beiden Kulturen herrschenden auffallenden Uebereinstimmung zu gewinnen. Es scheint dies um so wichtiger, als nach meiner auf eingehendere mythologische Studien gegründeten Ueberzeugung gerade in solchen scheinbar unbedeutenden Einzelheiten sich die ursprüng-

273) Paus. VII, 4, 4: Σάμιοι δὲ αὐτοὶ τεχθῆναι νομίζουσιν ἐν τῇ νήσῳ τὴν θεὸν παρὰ τῷ Ἰμβρῶσι ποταμῷ καὶ ὑπὸ τῇ λόγῳ τῇ ἐν τῷ Ἡραίῳ κατ' ἐμὲ ἐστὶ πεφυκυίᾳ. Vgl. auch VIII, 23, 4.

274) Athen. XV, 672c-d: εὐρεῖν μὲν αὐτὸ (τὸ βρέτας) τοὺς ζητοῦντας ἐπὶ τῆς ἡϊόνης, ὡς δ' ἂν βαρβάρους Κᾶρας, ὑπονοήσαντας αὐτόματον ἀποδεδραχέναι, πρὸς τὴν λόγῳ θωράκιον ἀπερείσασθαι καὶ τοὺς εὐμηχεστάτους τῶν κλάδων ἐκτέρωθεν ἐπισπασμένους περιεῖλῃσαι πάντοθεν. Vgl. damit die Erzählung von dem Auffinden des Bildes der Artemis Lygodesma bei Paus. III, 16, 11: καλοῦσι δὲ . . . καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτὴν, ὅτι ἐν θάμνῳ λόγων ἐδρέθη, περιεῖληθείσα δὲ ἡ λόγος ἐποίησε τὸ ἀγαλμα ὁρθόν. Nach dem Schol. zu Eurip. Hippol. 72 berichtete Philochoros, dass die Artemis von Agrá mit Lygos bekränzt wurde. Ueber den Lygos als Keuschheitsmittel vgl. Galenus XI, 807 ed. Kühn, Zorn Botanologia medica p. 594, Dierbach flora mythologica p. 32 f.

liche Identität zweier Götter am allerdeutlichsten offenbart, weil in der Regel die Kultsitte aus den ältesten Zeiten religiösen Lebens stammt, und von jeher mit der peinlichsten Genauigkeit — namentlich gilt das von den Römern — beobachtet wurde²⁷⁵). Man wird kaum irren, wenn man behauptet, dass der Kultus in den meisten Fällen stabiler und alterthümlicher sei als der Mythos.

Schon im ersten Kapitel habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Festtage der Juno ganz auffallend mit denen der Hera übereinstimmen, insofern, soviel wir wissen, beide Göttinnen ausschliesslich an Neumondtagen verehrt wurden. Ich erklärte diesen Umstand ganz einfach aus der ursprünglichen Mondbedeutung der Juno und Hera, wofür sich übrigens auch die nicht unwichtige Thatsache geltend machen liess, dass ebenso einer andern evidenten Mondgöttin, der Hekate, vorzugsweise am Neumond geopfert zu werden pflegte.

Sodann ist bereits im dritten Kapitel bei Gelegenheit der Besprechung des Hierosgamos hervorgehoben worden, dass das Junofest zu Falerii eine in mehrfacher Hinsicht merkwürdige Analogie zu den bekannten griechischen Hochzeitfesten der Hera darbietet. Die Uebereinstimmung in diesem Punkte war so auffallend, dass die Römer selbst sie nicht anders als durch eine Entlehnung von Argos zu erklären vermochten. Es entstand nemlich in späterer Zeit als die Römer mit dem argivischen Herakult genauer bekannt geworden waren, die Sage²⁷⁶), Halesus, der Eponymos²⁷⁷) und Gründer

275) K. Fr. Hermann gottesd. Alt. § 1, 3. Friedländer Sittengesch. Roms³ III S. 492 f.

276) Zuerst vertrat Cato die argivische Abkunft des Halesus (vgl. Plin. n. h. III, 51: Falisca [colonia] Argis orta, ut auctor est Cato), dann Vergilius und Ovidius: vgl. Verg. Aen. VII, 723: Hinc Agamemnonius, Troiani nominis hostis, || curru iungit equos. Ov. am. III, 13, 31: Agamemnone caeso || et scelus et patrias fugit Halesus opes etc. fa. IV, 73. Ebenso behauptete man später, dass Diomedes und Jason die Stifter gewisser echt-italischer Junokulte seien: Preller r. Myth. I 251, 3. Nach Dionysios von Hal. I, 21 waren die ältesten Bewohner von Falerii pelasgische Siculer.

Von Falerii, sei ein Nachkomme des Agamemnon gewesen und auf der Flucht aus seiner argivischen Heimath bis nach Italien verschlagen worden, wo er Falerii gegründet und das Volk in dem Gottesdienste seines Vaterlandes unterwiesen habe. Ganz offenbar haben wir es in diesem Falle mit einer ziemlich jungen Legende zu thun, da die alte echtitalische Ueberlieferung von dieser argivischen Herkunft des Halesus nichts wusste, sondern ihn vielmehr für einen Sohn des Neptunus ausgab²⁷⁸⁾, und auch sein Name kein griechisches, sondern echtitalisches Gepräge trägt.

Gehen wir jetzt noch einmal auf die auffallende Uebereinstimmung der Kulte von Falerii und Argos, welche schon von Ovidius und Dionysios von Halikarnassos bemerkt worden ist²⁷⁹⁾, ein, so scheint es fast unzweifelhaft, dass auch das faliscische Junofest ein Hierosgamos war, weil nicht allein das Bild der Göttin wie zu Plataä in feierlicher Procession begleitet von Priesterinnen²⁸⁰⁾ und singenden Jungfrauen²⁸¹⁾ nach einem einsamen schwer erreichbaren uralten Altar mitten im Walde²⁸²⁾ getragen wurde, son-

Auch die übrigen Kulte dieser Stadt, nemlich der des Soranus, der Minerva und Feronia tragen echtitalisches Gepräge.

277) Von den Namen Halesus und Falerii handeln Müller Etrusker II, 272 f. Preller r. Myth. ¹ 251. Corssen krit. Beitr. 473, krit. Nachtr. 205, Ausspr. ² I, 102.

278) Serv. Verg. Aen. VIII, 285: quidam dicunt Salios a Morrio rege Vejentanorum institutos, ut Alesus Neptuni filius eorum carmine laudaretur, qui eiusdem regis familiae auctor ultimus fuit. Uebrigens erzählte man vom Halesus nach Verg. Aen. VII, 724 auch in Campanien, wohin nach Dion. Hal. I, 21 ein Theil der faliscischen Siculer ausgewandert war.

279) Ov. am. III, 13, 31: Argiva est pompae facies. Dion. Hal. a. a. O.

280) Ov. a. a. O. 30: ipsa sacerdotes subsequiturque suas.

281) Dion. Hal. a. a. O.: χοροὶ τε παρθένων ὑμνοῦσάν τῃν θεῶν φθαίῃ παρτοῖς. Vgl. oben S. 79 Anm. 245 u. 248.

282) Ov. a. a. O. 6 f.: difficilis clivis huc via praebet iter. || Stat vetus et densa praenubilis arbore lucus || Ara per antiquas facta sine arte manus.

dem auch wie bei menschlichen Hochzeiten Flötenspieler vorangingen²⁸³⁾ und als Opferthiere ein Schwein und ein Schaf²⁸⁴⁾ genannt werden. Wenn ferner Ovidius ausdrücklich von weissen Kleidern der Festjungfrauen redet²⁸⁵⁾, so erinnert uns das an die weissgekleideten Theilnehmer der samischen Festpompe, von welcher Asios bei Athenäos berichtet²⁸⁶⁾. Sodann knüpfte sich an die faliscische Feier die Legende, dass Juno geflohen und auf ihrer Flucht von einer Ziege verrathen worden sei²⁸⁷⁾, womit sich die griechische Sage von der vor Zeussich flüchtenden Hera vergleichen lässt²⁸⁸⁾. Endlich wissen wir, dass auch dieses faliscische Fest ebenso wie der griechische Hierosgamos alljährlich²⁸⁹⁾ gefeiert wurde.

Ferner ist hervorzuheben, dass nicht nur die Ziege (s. oben S. 35), sondern auch die Kuh, namentlich die weisse, beiden Göttinnen, wie auch der Dione²⁹⁰⁾, geheiligt war. So wurden in der faliscischen Festprozession die zum Tempel gehörigen schneeweissen Kühe, welche eine gewisse Berühmtheit gehabt zu haben scheinen²⁹¹⁾, sammt ihren Kälbern, um

283) Ov. v. 11: hinc ubi praesonuit sollemni tibia cantu, || it per velatas annua pompa vias. Ueber die Flötenspieler bei Hochzeiten Marquardt röm. Privatalt. I, 50, 50.

284) Ov. y. 16: et minor ex humili victima porcus hara || duxque gregis cornu per tempora dura recurvo. Vgl. Marquardt a. a. O. 48, 34—35, wo von der Sitte bei Hochzeiten ein Schwein und Schaf zu opfern gehandelt wird.

285) Ov. v. 27: velatae vestibis albis.

286) Athen. 525 e.

287) Ov. v. 19: illius [capellae] indicio silvis inventa sub altis || dicitur [Juno] inceptam destituuisse fugam.

288) S. oben S. 76.

289) Ov. v. 12: annua pompa.

290) S. oben S. 25 Anm. 34. Hannibal weihte der lakonischen Hera eine kleine goldene Kuh: Cic. de divin. I, 24.

291) Ov. fa. I, 84. Ebenso ist auch von den Rinderheerden der argivischen Hera die Rede beim Schol. zu Pind. Nem. p. 425 Boeckh: ἐστὶ δὲ ἡ Νεμέα . . . ἀνομασμένη . . . ἀπὸ τῶν βοῶν τῶν ὑπὸ Ἀργίου νεμομένων ἐν τῇ χωρίῳ, αἱ ἦσαν Ἡρας ἱερὰ. Offenbar hängen mit dieser Tempelsitte die Sagen von der Verwandlung der Io und der Proitiden in Kühe, und der

das Schaugepränge zu vergrössern und alsdann geopfert zu werden, mit aufgeführt²⁹²⁾. Ebenso erscheinen bei der von Livius erzählten ausserordentlichen Festfeier zu Ehren der aventinischen Juno zwei weisse Kühe, begleitet von 27 Jungfrauen, welche alterthümliche Lieder sangen, und wurden nachher von den Decemviren geopfert²⁹³⁾.

Vielleicht lässt sich in diesem Zusammenhang auch einer eigenthümlichen Tempelsitte gedenken, welche Vergilius bei der Schilderung einer über Illyricum, Noricum und die an die Alpen grenzenden Gebiete Oberitaliens ausgedehnten furchtbaren Rinderpest erwähnt. Er sagt nemlich, man habe, da alle Rinder gefallen seien, am Feste der Juno Büffel vor den Wagen spannen müssen, um das Bild der Göttin zu dem hochgelegenen Tempel hinaufzufahren²⁹⁴⁾. Das erinnert auffallend an den griechischen Hierosgamos²⁹⁵⁾, doch lässt es sich leider nicht sicher entscheiden, ob wir es in diesem Falle mit einem echtitalischen oder barbarischen oder einem von Griechenland stammenden Kultus zu thun haben.

Was die Priesterschaft der beiden Göttinnen anlangt, so kann es als sicher angesehen werden, dass ihr Tempeldienst ausschliesslich von verheiratheten Frauen versehen wurde. In Rom hiess bekanntlich die Junopriesterin flaminica Dialis, und musste, wie wir bestimmt wissen, stets verheirathet sein²⁹⁶⁾; ihr zur Seite stand als Opferdienerin eine sogenannte camilla, d. h. ein Mädchen, dem beide Aeltern noch lebten²⁹⁷⁾.

Name Εἰβητα eines der Hera geheiligten Orte in der Nähe von Mykenä zusammen.

292) Ov. am. III, 13, 13: Ducuntur niveae, populo plaudente, juvencae, || Quas aluit campis herba Falisca suis || Et vituli nondum metuenda fronte minaces.

293) Liv. XXVII, 37.

294) Geo. III, 531: Tempore non alio dicunt regionibus illis || Quaesitas ad sacra boves Junonis, et uris || Imparibus ductos alta ad donaria currus. In Betreff des Ausdrucks regionibus illis vgl. ib. 474 f.

295) S. oben S. 79.

296) S. oben S. 63.

297) Fest. s. v. Flaminus camillus: Flaminia [camilla] dicebatur sa-

Genau dasselbe gilt auch von den griechischen Herapriesterinnen, wie aus mehreren Zeugnissen erhellt²⁹⁸⁾, ja es scheint auch in Argos die *camilla* nicht gefehlt zu haben, da Dionysios von Halikarnassos die faliscische *camilla* auf argivischen Ritus zurückzuführen scheint²⁹⁹⁾.

Beiden Göttinnen war ferner ein Monat des Jahres geweiht und nach ihnen benannt³⁰⁰⁾. Beachtenswerth erscheint es, dass dieser Monat in Italien wie in Hellas für die günstigste Zeit zur Eheschliessung gehalten wurde³⁰¹⁾.

Beiden Gottheiten scheinen endlich gleicherweise die Granate und die Lilie geheiligt gewesen zu sein³⁰²⁾. Sicher ist, dass die *flaminica Dialis* als Junopriesterin einen Granatzweig am Kopftuche tragen musste³⁰³⁾. Auf den Münzen der *Lucilla* erscheint Juno *Lucina* mit einer Blume, welche ganz den Eindruck einer Lilie macht³⁰⁴⁾. Ich trage um so weniger Bedenken, diese Blume für eine Lilie zu halten, als, wie bereits oben (S. 39) erwiesen worden ist, die Lilie als ein Heilmittel bei krankhafter Menstruation und bei gewissen Affektionen der Gebärmutter gebraucht wurde, was, wie mir scheint, vortrefflich zur Funktion der Juno *Lucina* passt.

cerdotula, quas Flaminicae Diali praeministrabat, eaque patrimae et matrimae erat, id est patrem matremque adhuc vivos habebat. Dion. Hal. a. R. I, 21.

298) Das Hauptzeugniss ist die bekannte Geschichte von Kleobis und Biton bei Herod. I, 31. Vgl. auch C. I. Gr. II p. 531: ἀγνὴν ἱέρειαν Ἑρας διὰ βίου, γυναῖκα γενομένην καὶ μένσαν Ἀττάλου.

299) Dion. Hal. I, 21: ἐνθα (zu Falerii) καὶ τῶν θυηπολιῶν ὁ τρόπος ὁμοίος ἦν καὶ γυναῖκες ἱεραὶ θεραπεύουσαι τὸ τέμενος ἢ τε λεγόμενη καὶ νηφύρος ἀγνὴ γάμων παῖς καταρχομένη τῶν θυμάτων χοροὶ τε παρθένας κ. τ. λ. Paus. II, 17, 3: γυναῖκες αἱ γεγόνασιν ἱέρειαι τῆς Ἑρας. Auch die Herapriesterin zu Aegion (Paus. VII, 23, 9) scheint verheirathet gewesen zu sein.

300) S. oben S. 15 und 74.

301) S. oben S. 66. Plut. Q. R. 86: Οὐ γαμοῦσιν οὐδ' ἐν τῇ Μαίῳ, περιμένοντες τὸν Ἰούλιον. Ov. fa. VI, 223: Post sacras monstratur Junius idus || utilis et nuptis, utilis esse viris.

302) S. oben S. 38 u. 46.

303) Marquardt röm. Alt. IV, 272 u. 274.

304) Overbeck K. M. II, 1, 154 u. Münstafel III, 13.

In diesem Zusammenhange will ich, ohne jedoch grosses Gewicht darauf zu legen, erwähnen, dass beide Göttinnen gleicherweise als himmlische Königinnen gedacht und vielfach verehrt wurden³⁰⁵). Diese Anschauung lässt sich in doppelter Weise erklären. Entweder nemlich ist sie auf die bekannte Vorstellung des Mondes als der *regina siderum* oder *caeli*³⁰⁶), oder aber auf die Ehe mit dem Könige der Götter (*Ζεὺς βασιλεύς*, *Juppiter Rex*) zurückzuführen; doch muss es zweifelhaft bleiben, ob die Römer diese Vorstellung erst in späterer Zeit von der griechischen Hera auf ihre Juno übertrugen oder ob sie in diesem Punkte von fremden Einflüssen unabhängig waren. Wichtiger als diese Uebereinstimmung scheint es mir zu sein, dass, wie Juno in den Kulte von *Lanuvium* und *Tibur*³⁰⁷) bewaffnet erscheint, so auch zu *Sikyon*, *Lakinion* und anderswo eine kriegerische, wahrscheinlich mit Panzer, Schild und Speer (*Ὀπλοσμία*) bewaffnete Hera vorkommt³⁰⁸), welche wir schon oben mit der gleichfalls speerbewaffneten *Artemis* verglichen haben (S. 48).

305) Juno Regina: Preller r. Myth. I S. 253 Anm. 2—4. Hera Ὀλυμπιάς βασίλισσα Phoroneides b. Clem. Alex. Strom. I p. 418 Pott. Ὀλυμπον καταδερχομένην σκαπτοῦχον Ἡραν: id. V. p. 661. Ὀμοθρόνου Ἡρας: Pind. Nem. 11, 1. Ἀθανάτων βασίλισσα: Hom. hy. XII, 2.

306) Hor. ca. saec. 35. Apul. M. II p. 254 Bip. Vgl. oben S. 20 Anm. 20.

307) S. oben S. 47 Anm. 119 und Preller r. Myth. I 248, 4.

308) Hera Ὀπλοσμία zu Kroton: Lykophr. 856 u. vielleicht in Argos: id. 614: Τροπαία id. 1328. Ἀλέξανδρος: Menächmos b. Schol. zu Pind. Nem. IX, 30. Vielleicht hängen damit die kriegerischen Gebräuche an den Heräen zu Argos (Preller gr. Myth. I, 131, 2), auf Aegina (Schol. Pind. Pyth. VIII, 113) und Samos (Asios b. Athen. XII, 30. Polyæn. strat. I, 23) zusammen. Uebrigens entspricht die Hera Ἀλέξανδρος und Τροπαία der lateinischen *Sospita*.

V.

Die früheren Ansichten von der Naturbedeutung der Hera.

Fassen wir jetzt noch einmal das wichtigste Resultat unserer Untersuchung, nemlich die Erkenntniss, dass Hera ursprünglich eine Mondgöttin ist, genauer ins Auge, so ergab sich dieselbe aus folgenden Gründen:

Erstens lehrt eine eingehende Vergleichung die ursprüngliche Identität der Hera mit der Juno, welche entschieden für eine Mondgöttin zu halten ist.

Zweitens lassen sich die beiden wichtigsten Funktionen der Hera als Entbindungs- und Ehegöttin auch an sich betrachtet am Einfachsten und Natürlichsten aus ihrer ursprünglichen Mondbedeutung erklären, weil nach einer sehr verbreiteten Anschauung die Zeugung und Entbindung vom Monde abhängig sind.

Drittens finden sich im Kultus der Hera mehrfache Analogien mit demjenigen anderer anerkannter Mondgöttinnen der Griechen, wie Artemis, Hekate und Selene.

Es bleibt uns nunmehr noch übrig, diesen positiven Beweisen noch einen negativen hinzuzufügen, indem wir darlegen, warum die bisherigen abweichenden Auffassungen des ursprünglichen Wesens der Hera unhaltbar sind.

Seit ältester Zeit stehen sich nemlich zwei Ansichten von der Naturbedeutung der Hera schroff gegenüber, deren jede bis auf die Gegenwart Vertreter gefunden hat: nach der einen ist Hera eine Göttin der Erde, nach der andern soll sie ursprünglich eine Göttin der Luft gewesen sein. Sehen wir also zunächst zu, welche Gründe die Vertreter der ersteren Auffassung anzuführen haben.

Der Erste, welcher Hera für eine Erdgöttin erklärte, scheint Empedokles gewesen zu sein. Derselbe gab ihr das bezeichnende Epitheton *φερφόρος* und soll darunter nach zwei

ausdrücklichen Zeugnissen die Erde verstanden haben³⁰⁹⁾. Als spätere Vertreter dieser Erklärung sind Euripides, Varro, Plutarch, Augustinus und Martianus Capella zu nennen³¹⁰⁾. Diesen sind in neuerer Zeit Creuzer, Stuhr, Eckermann, Rinck, Schwenck, Gerhard, Wieseler, Hartung³¹¹⁾ und vor Allen Welcker beigetreten, welch letzterer zweimal ausführlich seine Ansicht zu motiviren gesucht hat. Hauptsächlich sind es zwei Gründe, auf welche sich die Erwähnten und namentlich Welcker gestützt haben:

1) Die etymologische Verwandtschaft des Namens Ἥρα mit ἔρα. Erde (Welcker G. I, 363).

2) Die Unmöglichkeit, den Hierosgamos anders als aus der Vorstellung einer Hochzeit von Himmel und Erde zu erklären (Welcker a. a. O. 364 f.)³¹²⁾. Was zunächst die immer noch vielfach geglaubte etymologische Verwandtschaft von

309) Diog. L. VIII, 2, 12. Stob. ecl. phys. I, 77, 22 ed. Meineke: Ἐμπεδοκλῆς Δία μὲν λέγει τὴν ζέον καὶ τὸν αἰθέρα, Ἥραν δὲ περὶ ἄστρον τὴν γῆν.

310) Eurip. fr. 935 Nauck: ὁρᾷ τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἀπειρον αἰθέρα || καὶ γῆν περὶ ἔχονθ' ὕγρας ἐν ἀγκάλας; τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν (vgl. auch Cic. de n. d. II, 25, 65). Varro de l. l. 65 u. 67: Quod Jovis Juno coniux et is caelum: haec terra quae eadem tellus, et ea dicta, quod una cum Jove iuvat, Juno, et regina, quod huius omnia terrestria (vgl. auch Aug. de civ. d. VII, 29). Aug. de civ. dei VII, 16. Plut. b. Euseb. praep. ev. III, 1, 6. Mart. Cap. II, 160. Etym. M. 434, 53. Hesych. s. v. HP.

311) Creuzer Symbol. 3 III, 211 u. 249. Stuhr d. Religionssyst. d. Hellenen 44. Eckermann Lehrb. der Religionsgesch. und Mythol. I, 239. Rinck Rel. d. Hell. I, 108. Schwenck im Rh. Mus. XX, 617 f. Gerhard Mythol. § 220. Wieseler in Pauly's Realencycl. IV, 541. Hartung Rel. u. Mythol. d. Griechen III, 77. Völcker Mythol. d. iapet. Geschl. 79. Einige der Genannten nehmen sogar eine doppelte, ja dreifache Naturbedeutung der Hera an. So fassen Creuzer und Gerhard sie zugleich als Erde, Wolkenhimmel u. Mond, Wieseler hält sie nur für eine Erd- und Mondgöttin. Mir ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass eine so einheitliche Göttergestalt wie Hera, in deren Kult sich keine erheblichen ausländischen Einflüsse nachweisen lassen, von Haus aus mehrere Bedeutungen gehabt habe.

312) Uebrigens gibt Welcker (Götterl. I, 362. II, 317) selbst zu, dass in allen andern Beziehungen die ursprüngliche Bedeutung der Hera als Erdgöttin verdunkelt und ihre Mythologie von derjenigen anderer Erdgöttinnen wie Demeter und Gaea »durchaus verschieden« sei.

Ἥρα und ἔρα angeht, so muss dieselbe jetzt vom Standpunkte der methodischen Sprachforschung aus als gänzlich unhaltbar bezeichnet werden. Ich berufe mich in dieser Beziehung auf das Urtheil von G. Curtius, des kompetentesten Forschers auf dem Gebiete der griechischen Etymologie, welcher in seinen Grundzügen (4. Aufl.) S. 118 sich folgendermassen geäußert hat: »Sehr oft bleibt daher der Sprachwissenschaft nichts Anderes übrig, als ihr Veto einzulegen, z. B. gegen die früher beliebte Zusammenstellung von Ἥρα mit lat. *hēra*, weil der griechische Spiritus asper nie einem echt italischen *h* gleichkommt, aber ebenso gegen die Verbindung desselben Namens mit ἔρα Erde (Welcker Götterl. I, 363), weil, von der Verschiedenheit der Quantität abgesehen, der Spiritus asper statt des lenis, wenn auch nicht beispieillos, doch fast nie einzutreten pflegt, ohne dass Spuren eines andern Anlauts in irgend einem Dialekt oder in einer verwandten Form übrig geblieben wären.« Somit ist der Ansicht, dass Hera eine Erdgöttin sei, die eine wichtige Stütze ein für allemal entzogen worden.

Nicht viel schwerer ist es, die andere Behauptung zu entkräften, dass der Hierosgamos, in welchem wir den Kern des ganzen Herakultes erkannt haben, sich nur dann begreifen lasse, wenn Hera als Erde gefasst werde. Dagegen spricht nicht allein der wichtige Umstand, dass die der Hera durchaus wesensgleiche Juno, in welcher eine entschiedene Mondgöttin erkannt wurde, ebenfalls dem Juppiter (= Zeus) ehelich verbunden gedacht und an einem Hierosgamosfeste verehrt wurde, sondern auch die Beobachtung, dass überhaupt die Mondgöttinnen, wie z. B. Astarte, Isis, Mylitta, ja selbst die griechische Selene, stets dem höchsten Himmels- und Sonnengotte gepaart waren³¹³). Für jene andere Deutung des Hieros-

313) So Astarte dem Baal-Melkart (wobei als Lokal der Hochzeit der äusserste Westen genannt wird (Duncker Gesch. d. Alt. ³ I, 359), Isis dem Osiris (vgl. oben S. 72 Anm. 215), Mylitta dem Baal (Duncker a. a. O. 220 f.). Ueber den Mythos von Zeus und Selene s. Hom. *hy.* XXXII, 14. Alkman bei Plut. *Symp.* 3 a. E. und Schol. *Pind. Nem.*

gamos beruft man sich zwar auf einige Stellen bei Dichtern, wo die Befruchtung der Erde durch Regengüsse als eine Hochzeit des Himmels und der Erde aufgefasst wird ³¹⁴), allein diese Anschauung gehört nicht dem eigentlichen Volksmythus, sondern nur der Poesie und der theologischen Spekulation an (vgl. auch Hesiod Theog. 133 f.), wie denn auch A. Mommsen (Heortol. 343) mit Recht bemerkt, es sei nirgends eine Spur vorhanden, dass die Ehe von Uranos und Gää im Gottesdienste vorkam, welche vielmehr nur der Theogonie angehöre. Auch ist darauf aufmerksam zu machen, dass Uranos und Gää keine eigentlichen Kultgötter, sondern nur kosmogonische Potenzen waren und deshalb nur in der Theogonie und Kosmogonie eine Rolle spielen (Preller Demeter und Persephone 32). Aus diesem Grunde haftet der Gää etwas, ich möchte sagen, Abstraktes; Unpersönliches an, daher auch ihre bildlichen Darstellungen eine bestimmte Charakteristik vermissen lassen (Preller gr. Myth. ² I, 502). Ueberhaupt welcher Unterschied des Wesens zwischen der im Mythus so bestimmt und persönlich aufgefassten Hera und der nur mit Ungeheuern und Personifikationen abstrakter Begriffe verbundenen, stets düster und geheimnissvoll wirkenden Gää! Keine ihrer Funktionen, nicht einmal einer ihrer Beinamen deutet, wie selbst Welcker zugibt ³¹⁵), auf eine Verwandtschaft mit Hera hin. Wenn Hera in der That eine Erdgöttin wäre, so müsste sich doch wenigstens in einigen Punkten eine Uebereinstimmung mit Gää nachweisen lassen, da es undenkbar erscheint, dass ein und dasselbe Objekt so grundverschiedene Auffassungen bewirkt habe.

Nicht minder verschieden von der Hera ist Demeter,

p. 425 Boeckh. Ganz ähnliche Mythen finden sich noch bei den Tahitiern, Australiern, Mexikanern und Peruanern: Waitz-Gerland Anthropol. der Naturvölker VI, 266 u. 799. IV, 453.

314) Aesch. Danaiden fr. 43 Nauck. Eurip. fr. 935. Lucr. I, 250. Verg. Geo. II, 324.

315) Götterl. I, 362 u. II, 317.

Roscher, Juno und Hera.

welche ebenfalls, obwohl mit zweifelhaftem Rechte, immer noch für eine Erdgöttin gilt. Genau genommen ist sie die Urheberin der Kulturpflanzen, sie hat diese wild wachsend gefunden, ihren Werth erkannt, den Erdboden für sie zum Acker umgeschaffen und alle die Künste und Fertigkeiten gelehrt, welche den Anbau und die Verarbeitung des Getreides bedingen. »Sie ist Stifterin des Ackerbaues: dieses ist ihre homerische, und dieses ist immer ihre eigentliche Bedeutung geblieben, daher auch ihre übrigen Eigenschaften sämmtlich aus dieser abgeleitet und als Modifikationen derselben angesehen werden können«³¹⁶⁾.

Unser Schluss lautet also: weder Gää noch Demeter können der Hera in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwandt oder gleichartig sein, weil sie in Kultus und Mythos zu wenig Vergleichungspunkte darbieten. Unter allen bekannten Götinnen steht vielmehr die Juno der den Griechen so nahe verwandten Italiker der Hera am nächsten.

Noch viel leichter ist die andere Ansicht zu widerlegen, nach welcher Hera eine Luftgöttin sein soll. Auch sie stammt schon aus dem Alterthum und ist nach dem Vorgange Platons namentlich von den Stoikern ausgesprochen worden³¹⁷⁾. In neuerer Zeit hat sie dann in Preller, Christ, Döderlein, Pott, Förster und Conze mehr oder weniger eifrige und entschiedene Vertreter gefunden³¹⁸⁾. Die dafür angeführten

316) Preller Demeter u. Pers. S. 34 u. hinsichtlich der Thesmophoros S. 353 ff.

317) Plat. Cratyl. p. 404^c: Ἰσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα Ἥραν ὀνόμασεν. Cic. de n. d. II, 26: Aer autem, ut Stoici disputant . . . Junonis nomine consecratur, quae est soror et coniux Jovis, quod ei similitudo est aetheris et cum eo summa coniunctio. Vgl. ausserdem Phaedr. Epicur. de n. d. p. 20 Peters. Heracl. Pont. alleg. Hom. 39 p. 78 M. Plut. de Is. et Os. 32. Porphyrios b. Schol. zu Il. Σ 346 u. Euseb. pr. ev. III, 11, 2. Anonym. alleg. nom. deor. b. Westermann mythogr. p. 327. Proklos in Polit. 388 und in Parm. II, 214. Jo. Lydus d. mens. p. 172 u. 182 Röther. Arnob. V, 5. Tertull. adv. Marc. I, 13. Mart. Cap. I, 17, 67, II, 149. Aug. de civ. dei IV, 10.

318) Preller gr. Myth. ² I, 124. Christ Lautl. 255. Döderlein Glossar

Gründe sind eigentlich nur etymologischer Natur — man will Ἡρα von ἀήρ, d. h. von Wurzel *ea* wehen, hauchen ableiten —, denn die Behauptung Prellers (gr. Myth. ² I, 124), dass sich aus der Vorstellung der Luft als des »zugleich weiblich fruchtbaren, aber auch am meisten wandelbaren Elementes der himmlischen Elementarkraft die meisten Bilder der altgriechischen Kulte der Hera ableiten lassen« ist bereits von Welcker (Götterl. I, 378 ff.), so gründlich widerlegt worden, dass ich füglich auf die Führung des Gegenbeweises verzichten kann. Nur das Eine sei hier hervorgehoben, dass die Luft als solche überhaupt nicht oder nur in sehr geringem Grade die mythenbildende Phantasie des antiken Menschen angeregt zu haben scheint, eine unsichere Etymologie aber allein nie im Stande ist, die ursprüngliche Bedeutung einer Gottheit festzustellen.

Schliesslich kann ich an dieser Stelle nicht umhin zu erwähnen, dass die Behauptung, Hera sei von Haus aus eine Mondgöttin, vermuthungsweise schon von Andern aufgestellt worden ist, jedoch keinen Beifall gefunden hat, weil man es bisher verschmähte, die einzig gültigen Beweisgründe dafür der vergleichenden Mythologie zu entnehmen. Der erste hier zu nennende Mytholog ist Schwenck, welcher in seinen »etymologisch-mythologischen Andeutungen« (1823) S. 62—75 die Iosage, das Kuh- und Pfausymbol, das homerische Beiwort βεωπικ und die dreifache Verehrung der Hera als Jungfrau, Ebeweib und Wittwe auf ihre ursprüngliche Mondbedeutung zurückführen wollte. Aus ähnlichen Gründen hielt sie Baur Symbolik u. Mythologie II, 1 S. 104 für eine Mondgöttheit, wollte aber zugleich eine Erdgöttin in ihr erkennen. In neuester Zeit haben sich Duncker im dritten Bande seiner Geschichte des Alterthums, Sonne in Kuhns Z. f. vgl. Spr. X, 365, Schwartz in seinem Werke »Sonne, Mond u. Sterne« (Berlin 1864) S. 147 und Usener im Rheinischen Museum für

27. Pott etym. Forsch. I¹ 100. Förster d. Hochzeit d. Zeus u. d. Hera Brealau 1867 S. 16. Conze Heroen u. Göttergest. d. gr. Kunst I, 9.

Philologie XXIII (1868) S. 339 in demselben Sinne ausgesprochen, ohne jedoch über Einzelheiten hinauszukommen: das für die Mondbedeutung der Hera in Betracht kommende Hauptmoment, ihre völlige Identität mit der italischen Mondgöttin Juno, hat noch Niemand verwerthet.

Schlussbemerkungen.

Nachdem wir somit in Hera eine uralte Mondgöttin der Griechen erkannt haben, bleibt uns nur noch über ihr Verhältniss zu den andern griechischen Mondgöttinnen ein Wort zu sagen übrig. Offenbar stellt sich uns in Hera, Artemis-Hekate (Eileithyia) und Selene (Mene) eine Reihe von mehr oder weniger gleichartigen Gestaltungen derselben Naturanschauung dar, welche nach einander ins Leben traten. Die älteste Mondgöttin der Griechen ist ohne Zweifel Hera gewesen, welche ebenso wie ihre italische Schwester, die Juno, die dreifache Beziehung zur Menstruation, Entbindung und Ehe hatte. Schon sehr frühzeitig scheint sich Hera in Folge völliger Anthropomorphisirung, wie sie uns bereits in den homerischen Gedichten entgegentritt, von ihrem natürlichen Substrate, dem Monde, losgelöst und die ausschliesslich ethische Bedeutung einer Ehegöttin und Zeusgemahlin angenommen zu haben. Nur vereinzelte Spuren der ursprünglichen Auffassung erhielten sich im Kultus der Hera Eileithyia, in der Feier am Neumonde, in dem Attribute gewisser Pflanzen, der Fackel, des Bogens, der Scheere u. s. w. Artemis-Hekate und Eileithyia bezeichnen die zweite Stufe mythischer Entwicklung. Als Hera nur noch eine Ehegöttin und Gemahlin des Zeus war, musste sich aus der noch immer fortdauernden Anschauung des Mondes als einer entbindenden,

fackeltragenden und mit dem Bogen schliessenden Gottheit jene neue Gestalt entwickeln, welche uns in der Artemis-Hekate entgegentritt. Die Funktion des Entbindens wurde theils der Artemis Locheia, theils einer besondern aus der Hera Eileithyia abgeleiteten Entbindungsgöttin, der Eileithyia, übertragen, welche man in deutlicher Erinnerung des alten Beinamens der Hera für deren Tochter erklärte³¹⁹⁾.

So begreift sich auch am Leichtesten die Thatsache, dass der Artemis-Hekate die Beziehung zur Hochzeit und Ehe mangelt, welche die älteste Mondgöttin der Gräcoitaliker und anderer Völker besitzt. Denn nachdem Hera zu einer blossen Ehegöttin geworden war, lag kein Bedürfniss vor, noch eine zweite Ehegöttin zu schaffen, weshalb Artemis von selbst zu einer Jungfrau werden musste. Als endlich auch Artemis-Hekate anfang sich von ihrem Substrate abzulösen, vollständig anthropomorphisch zu werden, entstand die Mondgöttin Selene (Mene), welche noch völlig mit dem Monde zusammenfällt. Eine ganz ähnliche Entwicklungsreihe erblicken wir in Apollon und Helios, denn Niemand wird bezweifeln, dass Helios ein jüngerer Sonnengott ist als Apollon. Auf diese Weise erklärt sich zugleich, weshalb Apollon und Artemis, Helios und Selene als zusammengehörig betrachtet wurden: der Dualismus von Sonne und Mond hat sich zu verschiedenen Zeiten in zwei verschiedenen Götterpaaren ausgeprägt. Steigen wir noch eine Stufe höher hinauf, so gelangen wir zu der Vermuthung, dass Zeus in ältester Zeit nicht bloss Himmels-gott, sondern auch Sonnengott war, und dass er sich zu Apollon und Helios ebenso verhält³²⁰⁾, wie Hera zu Artemis-Hekate und Selene. Diese Vermuthung zur Gewissheit zu erheben wird die Aufgabe einer folgenden Untersuchung sein,

319) Wenn Homer von mehreren Eileithyien, Töchtern der Hera, redet, so geschah dies auf Grund der einfachen Vorstellung, dass man in ihnen eine Personifikation der Wehen (δελτες) erblickte.

320) Daher auch die vielen beiden Göttern gemeinsamen Funktionen und Beinamen.

welche Zeus mit Juppiter und andern wesensgleichen Göttergestalten verwandter Völker vergleichen soll. Es kann keinem Kundigen verborgen bleiben, dass solche mythische Entwicklungsreihen in gewissen sprachlichen Erscheinungen unverkennbare Analogien haben, insofern z. B. die Worte sich häufig durch Uebertragungen so sehr von ihrer ursprünglichen Bedeutung entfernen, dass neue Bezeichnungen derselben Objekte nöthig werden.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu Heft I.

- Zu S. 9, Anm. 7. Für die ausländische Abkunft des Ares ist die That-
sache nicht unwichtig, dass die den Thrakern nahe verwandten Phry-
ger den Krieg *ἀρῆ* nannten, welches Fick die ehemal. Spracheinheit
der Indogermanen Europas S. 411 mit kirchenslav. *retī* Streit, sanskr.
rti, altpers. *ham-arana* Treffen, lat. *ad-orior*, griech. *ὀρύω* von der
Wurzel *ar* ableitet. In Betreff der Verwandtschaft der Phryger und
Thraker vgl. Fick a. a. O. S. 408 f.
- Zu S. 10, Z. 1 ist hinzuzufügen: zu Anthedon, das geradezu Thrakerstadt
genannt wird (Gädechens Glaukos 31).
- Zu S. 11, Anm. 9 füge hinzu: Eurip. Hec. 1088.
- Zu S. 11, Anm. 10 füge hinzu: Verg. Aen. III, 13.
- Zu S. 12, Anm. 13 füge hinzu: Vgl. auch in Betreff der attischen Thraker
und ihren Musenkult südlich von der Burg Wachsmuth die Stadt
Athen I, 399 f.
- Zu S. 13, Anm. 18 füge hinzu: Lakonischen Musen- und Dionysoskultus
bezeugt Paus. III, 17, 5 u. 19, 6. Noch andere Kultstätten des Ares
bespricht Stoll Ares, Weilburg 1855 S. 36 — 40.
- Zu S. 14, Z. 5 füge hinzu: zu Anthedon (Gädechens Glaukos 31 Anm. 5).
- Zu S. 18: dass die Wurzel *mer* auch vom Leuchten der Gestirne gebraucht
wurde, lehrt der Name *Μαῖρα*, welcher nach Hesychios sowohl den
Sirius als auch den Mond bezeichnet.
- Zu S. 20: Die Bedeutung des Sonnengottes als eines Zeitordners ist auch
ausgesprochen bei Ovid. Met. II, 25, wo es vom Sol heisst: *A dextra
laevaue Dies et Mensis et Annus || Saeculaue et positae spatiis ae-
qualibus Horae*.
- Zu S. 21, Anm. 29: Der Theilung des Jahres in Sommer und Winter ge-
denkt auch Aeschylos Ag. 5.
- Zu S. 21, Anm. 30: Von den Spuren einer 10tägigen Woche bei den He-
bräern spricht Ewald Alterth. des Volkes Israel² 112 Anm. 3 (vgl.
Genesis 24, 55).
- Zu S. 23, Anm. 35: Vgl. auch Schol. Pind. Nem. III, 1: *αἱ γὰρ τῶν μνηῶν
ἀργαὶ ἰσπαὶ εἰσι τοῦ Ἀπόλλωνος, καθὼ δ' αὐτὸς δοκεῖ εἶναι τῷ ἡλίῳ*.
- Zu S. 32: Ebenso wurde auch bei den Tahitiern die Wiederkehr des
Sonnengottes im Frühling mit Freudenfesten, sein Abschied im Win-
ter mit Trauerfesten gefeiert: Waitz-Gerland Anthropologie d. Natur-
völker VI, 261.
- Zu S. 35, Anm. 54: Die Bemerkung über die Mohrenköpfe auf delphischen
Münzen ist zu streichen: vgl. Wieseler Gött. gel. Anz. 1874, 1407.
- Zu S. 38: Aehnlich sind die Panathenäen in der späteren Zeit, um den
römischen Quinquatrus zu entsprechen, aus dem Hekatombäon in den
Frühling verlegt worden: Schoemann gr. Alt. II, 450.
- Zu S. 39, Anm. 64: Wie zu Ortygia, so fabelte man auch auf Delos von
der Zwillingengeburt der Leto: Athen. XV, 694^c, Bergk P. L.² 1018.

- Zu S. 42: Schon vor Teuffel hat diese Vermuthung ausgesprochen K. O. Müller *Gesch. d. gr. Lit.* ¹ I, 31.
- Zu S. 48: Diese Ansicht ist seitdem bestätigt worden durch die Darstellung auf einer Pränestinischen Cista: *Annali d. Inst. di corr. arch.* 1873 S. 230 und *Mon. in.* 9, tav. 58 u. 59 (Wieseler *Gött. gel. Anz.* 1874 S. 1406).
- Zu S. 49: Auch in Chäronea bestand die Sitte des Winteraustreibens (*Plut. Symp.* VI, 8, 1), welche Βουλίου (oder Ούλλιμου: Hesych. s. v. Ούλλιμος) ἐξέλασις genannt wurde.
- Zu S. 54, Anm. 103: Vgl. auch Aristot. ed. Dübner IV, 113, 11—35, wo von der gesundheitsschädlichen Wirkung des Sommers die Rede ist. Ib. 112, 30 heisst es: *ὅταν ἐκ γῆς ἀτμός ἀνίη πολὺς ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸ ἐτος λοιμῶδες γίνεται . . . καὶ τὰ σώματα δὴ τότε ἀνάγκη περιττωμα πολὺ ἔχειν, ὥστ' ἐν τῷ θέρει ἔχειν ὕλην νοσώδη.*
- Zu S. 60, Anm. 118: Von dem Fliegengotte der Philistäer handelt Winer *bibl. Realwörterbuch* ³ I, 376, wo unter Anderem auf Paus. V, 14, 2. VIII, 26, 4. Plin. XXIX, 24. Solin p. 8, 5 Mommsen verwiesen wird.
- Zu S. 61, Anm. 120: Eine Eiresione zu Samos erwähnt die *Vita Homeri* 33: *ᾗδετο δὲ τότε ἐν τῇ Σάμῳ ἐπὶ πολὺν χρόνον ὑπὸ τῶν παίδων ὅτε ἀγείροιν ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος.*
- Zu S. 63, Anm. 123: Dass der heisse Sommer auch dem Vieh schädlich ist, spricht Hor. ca. I, 17, 2 mit den Worten aus: *Faunus et igneam defendit aestatem capellis usque meis pluviosque ventos.*
- Zu S. 64, Anm. 125: So fleht Hor. ca. I, 21, 13 den Apollon an, schreckliche Hungersnoth (*miseram famem*) und Pestilenz (*pestemque*) vom römischen Volke abzuwenden. Ein Apollon Παῖών kommt auch in einer attischen Urkunde vor (C. I. Att. 210). Ovidius *Met.* I, 521 redet von einem Apollon Opifer, welcher Macht habe über die Heilkräuter (*et herbarum subiecta potentia nobis*). Vgl. auch August. *de civ. dei* VII, 16 (*Apollo medicus*).
- Zu S. 64, Anm. 126: Hierher gehört noch der sophokleische Apollon Ἀργυφόντης, welchen Clemm in *Curtius Studien* z. gr. u. lat. Gramm. VII, 34 als den »durch Glanz tödtenden« Ap. deutet.
- Zu S. 66: An den Kalenden des Juni schöpfte man nach Jo. Lydus *de mens.* IV, 57 Wasser πρὸς φυλακὴν νόσων παντοίων, ein deutlicher Beweis, dass dieses Marsfest ebenso wie die Thargelien Bezug auf die durch die Hitze des eintretenden Sommers bewirkten Krankheiten hatte.
- Zu S. 74, Anm. 159: Wie Apollon, so trägt auch Helios einen goldenen Helm nach Hom. *hy.* XXXI, 10.
- Zu S. 76, Anm. 167: Vgl. auch die Inschrift 5674 bei Orelli-Henzen.
- Zu S. 82: Apollon Archegetes ist neuerdings eingehend behandelt worden von Lampros *de condit. colon. Gr. indole* (Leipziger Dissertation von 1873) S. 8—20.
- Zu S. 85: Anm. 187: Vgl. auch Aristot. *Rhet.* I, 7, 34 und III, 10, 7 (= ed. Didot I, 328, 5 u. 396, 37): *Περικλῆς τὸν ἐπιτάφιον λέγων τὴν νεότητά ἐκ τῆς πόλεως ἀνηρῆσθαι ὥσπερ τὸ ξαρ ἐκ τοῦ ἐναιματοῦ εἰ ἐξαίρεθει.*
- Zu S. 88, Anm. 200 füge hinzu: Schol. in Arat. p. 116, 4 Bekk.
- Zu S. 89, Anm. 202: Wenn Plew in seiner Recension meines Apollon und Mars (*Lit. Centrabl.* 1874 no. 14) diese Wolfsopfer im Kultus des Ap. bezweifelt, so genügt es dagegen auf Xen. *Anab.* II, 2, 9 zu verweisen.
- Zu S. 89, Anm. 203 füge hinzu: Porphyr. *de abst.* III, 5: *τοῖς ἀνθρώποις εἰσὶ κήρυκες ἄλλοι ἄλλων θεῶν Διὸς μὲν ἀετός, Ἀπόλλωνος δὲ ἰέραξ καὶ κόραξ* und die Stelle des Plutarchos oben S. 88 Anm. 200.
- Zu S. 94: Der Zusatz zu S. 76 Anm. 166 ist nach Wieseler in den *Gött. gel. Anz.* 1874 S. 1407 zu streichen.

- Zu S. 66: Wie in Rom der Junius und in Athen der Gamelion, so scheint in Argos der Monat des Heräenfestes (vielleicht Ἡραῖος; genannt) für die günstigste Heirathszeit gegolten zu haben: vgl. S. 33, Anm. 59.
- Zu S. 84, Anm. 260: Vgl. Stob. ecl. phys. I, 27: Θάλῃς, Ἀναξάγορας, Πλάτων, οἱ Στωϊκοὶ τοῖς Μαθηματικοῖς συμφώνως τὰς μὲν μηνιαίους ἀποκρύψεις [τῆς σελήνης] συνοδεύουσιν αὐτὴν ἡλίῳ καὶ περιλαμπομένην ποιεῖσθαι λέγουσιν. Seneca Dial. VI, 18: Videbis nocturnam lunae successionem, a fraternis occursibus lene remissumque lumen mutuantem etc. Vgl. ausserdem noch Steph. thes. linguae Graecae s. v. σύνοδος, συνόδιον, συνοδεύω. σύνοδος wurde ebenso wie das lateinische coitus auch vom geschlechtlichen Umgange gebraucht. Dass der von Thales gebrauchte Ausdruck σύνοδος, welcher die Konjunktion von Sonne und Mond bezeichnet, nicht etwa erst von jenem Philosophen erfunden worden ist, sondern auf der von mir entwickelten höchst einfachen und volksthümlichen Anschauung beruht, ergiebt sich aus der S. 83 f. angeführten Vorstellung, dass am Neumond sich die Mondgöttin mit dem Sonnen- oder Himmelsgotte im äussersten Westen begatte, und dass die Milchstrasse der Weg sei, auf welchem Sonne und Mond dorthin gelangen.
- Zu S. 84, Z. 11 v. o.: Vgl. Timäus Locr. 96 e: δύο ἰσοδρόμοι ἀελίῳ ἐντί, Ἐρμᾷ τε καὶ Ἡρᾷ, τὸν Ἀφροδίτας καὶ φωσφόρον τοὶ πολλοὶ καλέοντι. Aristot. de mundo 2 (= ed. Didot III, 628, 50): ὁ τοῦ Φωσφόρου, ὃν Ἀφροδίτης, οἱ δ' Ἡρᾷ προσαγορεύουσιν. Der Grund für diese Benennungen wird angegeben bei Plin. h. n. II, 37: alii [Vesperum] Junonis, alii Isidis, alii Matris Deum appellavere. Huius natura cuncta generantur in terris. Namque in alterutro exortu genitali rore conspergens non terrae modo conceptus implet, verum animantium quoque omnium stimulat. Plotin. p. 542 ed. Oxon.: τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρα ἐν οὐρανῷ Ἡρᾷ λέγουσι. Dass die Sterne mitunter weiblich gefasst wurden, lehren Namen wie Πληΐδης und Τάδεα.

Druckfehler.

- S. 9, Z. 2 v. u. lies: des Vertreters.
 S. 11, Z. 1 v. o. streiche: sich.
 S. 25, Anm. 33 lies: αὐτῇ.
 S. 101, Anm. 319 lies: des einfachen Umstandes.

[illegible]



